COMENTARIOS A LA BIBLIA LITURGICA



A.T.

COMENTARIOS
A LA
BIBLIA LITURGICA

ANTIGUO TESTAMENTO

CUARTA EDICIÓN

ED. PAULINAS • P. P. C.
REGINA • VERBO DIVINO
1990

CENSOR: P. JOSÉ ALONSO DÍEZ, S. J. - IMPRÍMASE: ILMO. P. JOSÉ MARÍA M. PATINO, PROVICARIO GENERAL, MADRID, 31 DE ENERO DE 1976.

Ediciones Paulinas-Comunidad de Apostolado, S.S.P.
Protasio Gómez, 15. 28027 Madrid
Promoción Popular Cristiana (P.P.C.)
E. Jardiel Poncela, 4. 28016 Madrid
Editorial Regina, S.A.
Mallorca, 87-89. 08029 Barcelona
Editorial Verbo Divino
Av. Pamplona, 41. 31200 Estella (Navarra)

ISBN 84-285-0614-0 (Ediciones Paulinas).--ISBN 84-288-0335-8 (Promoción Popular Cristiana).--ISBN 84-7129-208-4 (Editorial Regina).--ISBN 84-7151-205-X (Editorial Verbo Divino).

Depósito legal: B. 25.504-90
Impreso en España - Printed in Spain
Credograf, S.A. - Ripollet (Barcelona)

Angel González

Qué es la Biblia, Pentateuco (Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio).

Antonio Glez. Lamadrid

Libros Históricos, Historia Deuteronomista (Josué, Jueces 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes), Historia Cronística (1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías), Rut, Tobías, Judit, Ester, 1 y 2 Macabeos, Libros Sapienciales (Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico).

Epifanio Gallego

El movimiento profético (Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías).

Felipe F. Ramos

Evangelios Sinópticos, Evangelio de Mateos, Evangelio de Juan, Hechos de los Apóstoles, Carta a los Hebreos, Cartas Católicas (Santiago, 1 y 2 de Pedro, 1, 2 y 3 de Juan, Judas).

Javier Pikaza

Evangelio de Lucas.

José María González-Ruiz

Evangelio de Marcos, Corpus Paulinum (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, Filemón), Apocalipsis.

José Cubero

Indices (General, Bíblico, Litúrgico, Analítico).

PRESENTACION

Ofrecemos en esta obra, fruto del esfuerzo conjuntado de un grupo numeroso de escrituristas de bien comprobado prestigio, un comentario ceñido y sustancioso de todos los pasajes de las Sagradas Escrituras que han sido asumidos para ser proclamados en alguna celebración de la liturgia oficial de la Iglesia, es decir, comentarios a todos los textos que integran los leccionarios de la Santa Misa y los correspondientes a los distintos sacramentos.

Como es bien sabido, el Concilio dejó bien plantado el principio de que "para que la mesa de la Palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que en un período determinado de años se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura". El resultado ha sido que toda la Biblia prácticamente se va desplegando a la consideración reflexiva del pueblo fiel a lo largo de los tres ciclos festivos, así como también del ciclo bianual de la lectura continuada. Si a esto se añaden los leccionarios de las misas del propio de los santos, las comunes, las en diversas circunstancias y votivas, además de las lecturas de los sacramentos, puede decirse que, a partir de la reforma conciliar todos los temas y motivos nucleares de la Biblia, evitando repeticiones inútiles, contramarchas desconcertantes y pasajes extremadamente áridos, han sido seleccionados y ordenados en la Biblia litúrgica de manera que resultan particularmente aptos para la catequesis y la celebración.

Cuando autores y editores nos propusimos llevar a cabo estos comentarios a la Biblia litúrgica, discutimos mucho el camino a seguir. El objetivo era claro para todos: ofecer un servicio utilísimo a los sacerdotes que cada domingo o incluso cada día explican al pueblo que asiste a las celebraciones litúrgicas la Palabra de Dios, a los fieles que individual o colectivamente preparan su espíritu para dichas celebraciones o, sencillamente, desean prolongar en la meditación privada el sentido religioso genuino de las lecturas bíblicas de la celebración eucarística.

Para alcanzar esta meta se nos ofrecían, entre otras, estas dos opciones diferentes: seguir el hilo de los diversos leccionarios

oficiales ordenados por la Santa Sede a partir del Concilio, es decir, la línea de la dinámica litúrgica o el hilo natural de la Biblia, es decir, la línea de la revelación progresiva de la salvación de Dios, por Jesucristo.

Cada una de estas opciones comportaba sus pros y sus contras. No vamos a traerlos a colación aquí y ahora. Baste decir que la decisión a favor de la segunda opción, el hilo de la revelación bíblica, pareció el más interesante por estas dos razones fundamentales: porque ayuda más a penetrar el sentido de la Palabra de Dios por cuanto se presta a estudiarla en su encuadre más amplio y porque el hilo litúrgico obligaría a múltiples repeticiones, de donde resultaría que esta ya voluminosa obra se multiplicaría la menos por tres.

Ya hemos dicho para qué y para quiénes se han escrito comentarios y por qué hemos seguido este camino. Quizá no esté de más decir también ahora el criterio fundamental que hemos adoptado en la elaboración de los mismos. Hemos puesto el máximo empeño en descubrir y desentrañar el mensaje que en cada momento Dios quería transmitir a su pueblo a lo largo de todas y cada una de las peripecias, acontecimientos, diálogos, etc., que constituyen la Historia de la salvación y fueron recogidos en las Sagradas Escrituras. Y esto, además, con la decidida intención de que la sustancia de aquel mensaje resulte comprensible y diáfano para el hombre de hoy. Más aún, que aquella misma fuerza salvadora, que sabemos siempre conlleva la Palabra de Dios y que en aquel tiempo empujó hacia la salvación a los primeros destinatarios de cada libro sagrado, alcance también hoy, al cabo de los siglos, y empuje con la misma fuerza y luz inmarcesible a las generaciones que ahora la escuchan y meditan en su corazón. Porque el hombre de hoy es también destinatario de la Palabra de Dios viva y vivificante.

Que este cuarto volumen del Misal de la Comunidad preste un servicio similar a los tres primeros que le precedieron y que alcance, por parte del público, una acogida igual de amplia y calurosa.

LOS AUTORES

INDICE GENERAL

ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

Segunda Carta a los Corintios

Carta a los Gálatas

Carta a los Efesios

Carta a los Filipenses

Carta a los Colosenses

INDICE BIBLICO

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis (Gén.)

Exodo (Ex)

Levítico (Lev)

Números (Núm)

Deuteronomio (Deut)

Josué (Jos)

Jueces (Jue)

Rut

1 Samuel (1 Sam)

2 Samuel (2 Sam)

1 Reyes (1 Re)

2 Reyes (2 Re)

2 Macabeos (2 Mac)

Job

Proverbios (Prov)

Eclesiastés (Ecl)

Cantar de los Cantares (Cant)

Sabiduría (Sab)

Eclesiástico (Eclo)

Isaías (Is)

Jeremías (Jer)

Lamentaciones (Lam)

Baruc (Bar)

Ezequiel (Ez)

Daniel (Dan)

Oseas (Os)

Ageo (Ag)

Zacarías (Zac)

Malaquías (Mal)

NUEVO TESTAMENTO

Mateo (Mat)

Marcos (Mc)

Lucas (Lc)

Juan (Jn)

Hechos (He)

Romanos (Rom)

---

1 Corintios (1 Cor)

2 Corintios (2 Cor)

Gálatas (Gál)

Efesios (Ef)

Filipenses (Flp)

Colosenses (Col)

1 Tesalonicenses (1Tes)

2 Tesalonicenses (2 Tes)

1 Timoteo (1 Tim)

1 Pedro (1 Pe)

2 Pedro (2 Pe)

Santiago (Sant)

1 Juan (1 Jn)

---

2 Juan (2 Jn)

3 Juan (3 Jn)

Judas (Jds)

Apocalipsis (Ap)

INDICE LITURGICO

FESTIVO-FERIAL

1.° domingo de Adviento

2.º domingo de Adviento

3.º domingo de Adviento

4.º domingo de Adviento

Natividad del Señor

Sagrada Familia (Infraoctava de Navidad)

Solemnidad Santa María Madre de Dios

2.º domingo después de Navidad

Epifanía del Señor (6 de enero)

Bautismo del Señor

1.º domingo de Cuaresma

2.º domingo de Cuaresma

3.º domingo Cuaresma

3.ª semana de Cuaresma "ad libitum"

4.º domingo Cuaresma

Domingo de Resurrección

2.º domingo de Pascua

3.º Domingo de Pascua

4.º domingo de Pascua

viern	*1.ª lect*	He 25,13-21	1695
	evang	Jn 21,15-19	1578
sábado	*1.ª lect*	He 28,16-20.30-31	1702
	evang	Jn 21,20-25	1581

Domingo de Pentecostés

Misa vigilia	*1.ª lect*	Gén 11,1-9	95
		Ex 19,3-8a.16-20b	181
		Ez 37,1-14	777
		Jl 2,28-32	824
	2.ª lect	Rom 8,22-27	1735
	evang	Jn 7,37-39	1488
Misa del dia	*1.ª lect*	He 2,1-11	1598
	2.ª lect	1 Cor 12,3b-7.12-13	1776
	evang	Jn 20,19-23	1576

SOLEMNIDADES DEL SEÑOR

Santísima Trinidad (domingo después de Pentecostés)

ciclo A	*1.ª lect*	Ex 34,4b-6.8-9	199
	2.ª lect	2 Cor 13,11-13	1802
	evang	Jn 3,16-18	1451
ciclo B	*1.ª lect*	Dt 4,32-34.39-40	258
	2.ª lect	Rom 8,14-17	1733
	evang	Mt 28,16-20	1100
ciclo C	*1.ª lect*	Prov 8,22-31	508
	2.ª lect	Rom 5,1-5	1726
	evang	Jn 16,12-15	1545

Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo (jueves después de la Santísima Trinidad)

ciclo A	*1.ª lect*	Dt 8,2-3.14b-16a	265
	2.ª lect	1 Cor 10,16-17	1772
	evang	Jn 6,51-59	1480
ciclo B	*1.ª lect*	Ex 24,3-8	190
	2.ª lect	Heb 9,11,15	1972
	evang	Mc 14,12-16	1198

ciclo C	*1.ª lect*	Gén 14,18-20	102
	2.ª lect	1 Cor 11,23-26	1774
	evang	Lc 9,11b-17	1303

Inmaculado Corazón de la Virgen María
(sábado después del 2.º domingo después de Pentecostés)

	evang	Lc 2,41-51a	1244

Corazón de Jesús (viernes de la 3.ª semana después de Pentecostés)

ciclo A	*1.ª lect*	Dt 7,6-11	263
	2.ª lect	1 Jn 4,7-16	2100
	evang	Mt 11,25-30	1005
ciclo B	*1.ª lect*	Os 11,1b.3-4.8c-9	815
	2.ª lect	Ef 3,8-12.14-19	1842, 1844
	evang	Jn 19,31-37	1570
ciclo C	*1.ª lect*	Ez 34,11-16	774
	2.ª lect	Rom 5,5-11	1726
	evang	Lc 15,3-7	1366

1.ª semana del Tiempo Ordinario

lunes	*1.ª lect*	A impar Heb 1,1-6	1951
		A par 1 Sam 1,1-8	326
	evang	Mc 1,14-20	1115
martes	*1.ª lect*	imp Heb 2,5-12	1953
		par 1 Sam 1,19-20	327
	evang	Mc 1,21-28	1117
miércol	*1.ª lect*	imp Heb 2,14-18	1954
		par 1 Sam 3,1-10.19-20	329
	evang	Mc 1,29-39	1118
jueves	*1.ª lect*	imp Heb 3,7-14	1956
		par 1 Sam 4,1-11	330
	evang	Mc 1,40-45	1120
viern	*1.ª lect*	imp Heb 4,1-5.11	1957
		par 1 Sam 8,4-7.10-22a	332
	evang	Mc 2,1-12	1121
sábado	*1.ª lect*	imp Heb 4,12-16	1959
		par 1 Sam 9,1-4.17-19; 10,1a	333
	evang	Mc 2,13-17	1123

2.º domingo del Tiempo Ordinario

3.º domingo del Tiempo Ordinario

4.º domingo del Tiempo Ordinario

5.º domingo del Tiempo Ordinario

6.º domingo del Tiempo Ordinario

7.º domingo del Tiempo Ordinario

8.º domingo del Tiempo Ordinario

9.º domingo del Tiempo Ordinario

10.º domingo del Tiempo Ordinario

11.º domingo del tiempo Ordinario

12.º domingo del Tiempo Ordinario

13.º domingo del Tiempo Ordinario

14.º domingo del Tiempo Ordinario

15.º domingo del Tiempo Ordinario

16.° domingo del Tiempo Ordinario

ciclo A	*1.ª lect*	Sab 12,13.16-19	555
	2.ª lect	Rom 8,26-27	1735
	evang	Mt 13,24-43	1016
ciclo B	*1.ª lect*	Jer 23,1-6	714
	2.ª lect	Ef 2,13-18	1841
	evang	Mc 6,30-34	1146
ciclo C	*1.ª lect*	Gén 18,1-10a	110
	2.ª lect	Col 1,24-28	1890
	evang	Lc 10,38-42	1324
lunes	*1.ª lect*	imp Ex 14,5-18	172
		par Miq 0,1-4.6-8	858
	evang	Mt 12,38-42	1011
martes	*1.ª lect*	imp Ex 14,21-15,1	172
		par Miq 7,14-15.18-20	860, 861
	evang	Mt 12,46-50	1012
miércol	*1.ª lect*	imp Ex 16,1-5.9-15	175
		par Jer 1,1.4-10	695
	evang	Mt 13,1-9	1014
jueves	*1.ª lect*	imp Ex 19,1-2.9-11.16-20b	181, 183
		par Jer 2,1-3.7-8.12-13	698
	evang	Mt 13,10-17	1014
viern	*1.ª lect*	imp Ex 20,1-17	185
		par Jer 3,14-17	700
	evang	Mt 13,18-23	1014
sábado	*1.ª lect*	imp Ex 24,3-8	190
		par Jer 7,1-11	701
	evang	Mt 13,24-30	1016

17.° domingo del Tiempo Ordinario

ciclo A	*1.ª lect*	1 Re 3,5.7-12	356
	2.ª lect	Rom 8,28-30	1735
	evang	Mt 13,44-52	1018
ciclo B	*1.ª lect*	2 Re 4,42-44	386
	2.ª lect	Ef 4,1-6	1846
	evang	Jn 6,1-15	1469
ciclo C	*1.ª lect*	Gén 18,20-32	112
	2.ª lect	Col 2,12-14	1891
	evang	Lc 11,1-13	1326
lunes	*1.ª lect*	imp Ex 32,15-24.30-34	195
		par Jer 13,1-11	706
	evang	Mt 13,31-35	1016
martes	*1.ª lect*	imp Ex 33,7-11; 34,5b-9.28	197, 199
		par Jer 14,17-22	707
	evang	Mt 13,36-43	1016
miércol	*1.ª lect*	imp Ex 34,29-35	201
		par Jer 15,10.16-21	709
	evang	Mt 13,44-45	1018
jueves	*1.ª lect*	imp Ex 40,14-19.32-36	203
		par Jer 18,1-6	712
	evang	Mt 13,47-53	1020
viern	*1.ª lect*	imp Lev 23,1.4-11.15-16.27.34b-37	214
		par Jer 26,1-9	719
	evang	Mt 13,54-58	1021
sábado	*1.ª lect*	imp Lev 25,1.8-17	216
		par Jer 26,11-16.24	719
	evang	Mt 14,1-12	1023

18.° domingo del Tiempo Ordinario

ciclo A	*1.ª lect*	Is 55,1-3	666
	2.ª lect	Rom 8,35.37-39	1735
	evang	Mt 14,13-21	1024
ciclo B	*1.ª lect*	Ex 16,2-4.12-15	175
	2.ª lect	Ef 4,17.20-24	1847
	evang	Jn 6,24-35	1472, 1475
ciclo C	*1.ª lect*	Ecl 1,2; 2,21-23	520
	2.ª lect	Col 3,1-5.9-11	1893
	evang	Lc 12,13-21	1341
lunes	*1.ª lect*	imp Núm 11,4b-15	227
		par Jer 28,1-17	721
	evang	Mt 14,13-21	1024
martes	*1.ª lect*	imp Núm 12,1-13	231
		par Jer 30,1-2.12-15.18-22	723
	evang	Mt 14,22-36 ó 15,1-2.10-14	1026, 1028
miércol	*1.ª lect*	imp Núm 13,2-3a.26-14,1.26-30,34-35	233
		par Jer 31,1-7	725
	evang	Mt 15,21-28	1029
jueves	*1.ª lect*	imp Núm 20,1-13	235
		par Jer 31,31-34	726
	evang	Mt 16,13-23	1033

22.º domingo del Tiempo Ordinario

23.º domingo del Tiempo Ordinario

24.º domingo del Tiempo Ordinario

lunes	*1.ª lect*	imp 1 Tim 2,1-8	1919
		par 1 Cor 11,17-26	1774
	evang	Lc 7,1-10	1283
martes	*1.ª lect*	imp 1 Tim 3,1-13	1920
		par 1 Cot 12,12-14.27-31a	1776
	evang	Lc 7,11-17	1285
miércol	*1.ª lect*	imp 1 Tim 3,14-16	1922
		par 1 Cor 12,31-13,13	1778
	evang	Lc 7,31-35	1290
jueves	*1.ª lect*	imp 1 Tim 4,12-16	1923
		par 1 Cor 15,1-11	1779
	evang	Lc 7,36-50	1292
viern	*1.ª lect*	imp 1 Tim 6,20-12	1926
		par 1 Cor 15,12-20	1781
	evang	Lc 8,1-3	1292
sábado	*1.ª lect*	imp 1 Tim 6,13-16	1926
		par 1 Cor 15,35-37.42-49	1783
	evang	Lc 8,4-15	1294

25.º domingo del Tiempo Ordinario

ciclo A	*1.ª lect*	Is 55,6-9	666
	2.ª lect	Flp 1,20c-24.27a	1864
	evang	Mt 20,1-16a	1058
ciclo B	*1.ª lect*	Sab 2,17-20	540
	2.ª lect	Sant 3,16-4,3	2018
	evang	Mc 9,29-36	1170
ciclo C	*1.ª lect*	Am 8,4-7	838
	2.ª lect	1 Tim 2,1-8	1919
	evang	Lc 16,1-13	1368
lunes	*1.ª lect*	imp Esd 1,1-6	410
		par Prov 3,27-34	508
	evang	Lc 8,16-18	1296
martes	*1.ª lect*	imp Esd 6,7-8.12b.14-20	412
		par Prov 21,1-6.10-13	511
	evang	Lc 8,19-21	1297
miércol	*1.ª lect*	imp Esd 9,5-9	413
		par Prov 30,5-9	512
	evang	Lc 9,1-6	1299
jueves	*1.ª lect*	imp Ag 1,1-8	882
		par Ecl 1,2-11	520
	evang	Lc 9,7-9	1301

viern	*1.ª lect*	Ag 2,1b-10	883
		Ecl 3,1-11	521
	evang	Lc 9,18-22	1305
sábado	*1.ª lect*	Zac 2,1-5.10-11a	889
		Ecl 11,9 - 18,8	522
	evang	Lc 9,44b-45	1309

26.º domingo del Tiempo Ordinario

ciclo A	*1.ª lect*	Ez 18,25-28	767
	2.ª lect	Flp 2,1-11	1867
	evang	Mt 21,28-32	1064
ciclo B	*1.ª lect*	Núm 11,25-29	229
	2.ª lect	Sant 5,1-6	2021
	evang	Mc 9,37-42	1171
ciclo C	*1.ª lect*	Am 6,1a.4-7	834
	2.ª lect	1 Tim 6,11-16	1926
	evang	Lc 16,19-31	1371
lunes	*1.ª lect*	imp Zac 8,1-8	891
	2.ª lect	par Job 1,6-22	486
	evang	Lc 9,46-50	1311
martes	*1.ª lect*	imp Zac 8,20-23	891
		par Job 3,1-3.11-17.20-23	487
	evang	Lc 9,51-56	1313
miércol	*1.ª lect*	imp Neh 2,1-8	415
		par Job 9,1-12.14-16	493
	evang	Lc 9,57-62	1315
jueves	*1.ª lect*	imp Neh 8,1-4a.5-6.7b-12	416
		par Job 19,21-27	495
	evang	Lc 10,1-12	1317
viern	*1.ª lect*	imp Bar 1,15-22	742
		par Job 38,1.12-21	499
	evang	Lc 10,13-16	1318
sábado	*1.ª lect*	imp Bar 3,5-12.27-29	745
		par Job 42,1-3.5-6	500
	evang	Lc 10,17-24	1320

27.º domingo del Tiempo Ordinario

ciclo A	*1.ª lect*	Is 5,1-7	615
	2.ª lect	Flp 4,6-9	1876
	evang	Mt 21,33-43	1066

28.º domingo del Tiempo Ordinario

29.º domingo del Tiempo Ordinario

30.º domingo del Tiempo Ordinario

31.º domingo del Tiempo Ordinario

32.º domingo del Tiempo Ordinario

FESTIVIDADES DE PRECEPTO

San José, Esposo de la Virgen María (19 marzo)

San Pedro y San Pablo (29 junio)

PROPIO DE LOS SANTOS

Diciembre

COMUNES

Dedicación de una iglesia

1.ª Lecturas

2.ª Lecturas

Evangelios

Santa María Virgen

1.ª Lecturas

Doctores de la Iglesia

Vírgenes

Santos y Santas

DIVERSAS CIRCUNSTANCIAS

Por el Papa y por el Obispo

1.ª Lecturas

Evangelios

Por las vocaciones sacerdotales y religiosas

1.ª Lecturas

Evangelios

Por la unidad de los cristianos

1.ª Lecturas

Por la evangelización de los pueblos

Por los cristianos perseguidos

En una reunión espiritual o pastoral

Por la paz y la justicia

En tiempo de guerra y revolución

Para el perdón de los pecados

Para pedir la gracia de una buena muerte

Comienzo del año

Santificación del trabajo humano

En tiempo de sementera

En tiempo de recolección

Por los que padecen hambre

Por los emigrantes y exiliados

Por los enfermos

En cualquier necesidad

En acción de gracias

VOTIVAS

Santa Cruz

1.ª Lecturas

Evangelios

Santísima Eucaristía

1.ª Lecturas

Evangelios

Sagrado Corazón de Jesús

1.ª Lecturas

Evangelios

Preciosísima Sangre de Jesús

1.ª Lecturas

Santísimo Nombre de Jesús

RITOS SACRAMENTALES

BAUTISMO DE NIÑOS

INICIACION DE ADULTOS (BAUTISMO DE ADULTOS)

El tiempo de la purificación

En peligro próximo de muerte

Entrada en el catecumenado

1.ª Lecturas

Evangelios

Escrutinios

Lec. para la iniciación cristiana

1.ª Lecturas

Evangelios

Lec. para los ritos de admisión

1.ª Lecturas

Santísimo Nombre de Jesús

1.ª Lecturas

RITOS SACRAMENTALES

BAUTISMO DE NIÑOS

1.ª Lecturas

INICIACION DE ADULTOS (BAUTISMO DE ADULTOS)

El tiempo de la purificación

En peligro próximo de muerte

Entrada en el catecumenado

1.ª Lecturas

Evangelios

Escrutinios

Lec. para la iniciación cristiana

1.ª Lecturas

Evangelios

Lec. para los ritos de admisión

1.ª Lecturas

CONFIRMACION

PENITENCIA

Varios penitentes

Lec. para la celebración

Lec. para reconciliación varios penitentes

ESQUEMAS DE CELEBRACIONES PENITENCIALES

Cuaresma

Adviento

Comunes

EUCARISTIA FUERA DE LA MISA

1.ª Lecturas

Evangelios

UNCION Y PASTORAL DE LOS ENFERMOS

Unción de los enfermos

Lec. para la Unción y Pastoral de los enfermos

1.ª Lecturas

Evangelios

MATRIMONIO

1.ª Lecturas

Evangelios

PROFESION RELIGIOSA Y CONSAGRACION DE VIRGENES

1.ª Lecturas

Evangelios

INSTITUCION Y ORDENACION DE MINISTERIOS

Para la institución de lectores

1.ª Lecturas

Evangelios

Para la institución de acólitos

1.ª Lecturas

Evangelios

Admisión de candidatos al diaconado y al presbiterado

1.ª Lecturas

Evangelios

Ordenaciones

1.ª Lecturas

Evangelios

EXEQUIAS

Exequias de adultos

1.ª Lecturas

Evangelios

Exequias de niños bautizados

1.ª Lecturas

Evangelios

Exequias de niños no bautizados

INDICE TEMATICO

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

LL

M

N

O

P

R

S

T

U

V

QUE ES LA BIBLIA

El nombre *es la definición primaria de las cosas. El nombre "Biblia" es un singular artificial, procedente del plural griego* ta biblía, *los libros. La Biblia es, en efecto, un conjunto de libros, que para el judaísmo y el cristianismo tienen carácter diferente de todas las demás creaciones literarias y constituyen el libro por excelencia, la sagrada Escritura.*

La mención del judaísmo y del cristianismo remite a otra denominación, que divide el gran libro en dos partes: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento. El término "Testamento" es aquí traducción pobre del hebreo berit, *que significa alianza. Fueron los profetas Jeremías y Ezequiel quienes dieron pie para esta denominación cristiana de la Biblia, al contraponer dos tiempos en la historia de la salvación: un pasado en que la salvación esperada no llegó a realizarse y un futuro de salvación completa, bajo una "nueva alianza".*

El cristianismo se entendió, asimismo, como realización de ese anuncio-promesa: "Este cáliz es la nueva alianza de mi sangre, que va a ser derramada por vosotros" (Lc 22,20), y llamó a la proclamación y a la cristalización literaria del acontecimiento cristiano "nueva alianza" (Nuevo Testamento) y a su anuncio y promesa, "antigua alianza" (Antiguo Testamento). Para el judaísmo la promesa sigue sin cristalizar espectacularmente en el tiempo, y su Biblia es sólo el Antiguo Testamento. Para el

cristianismo la Biblia son los dos Testamentos, dos momentos inseparables de una única realidad.

A la vista de su nombre la Biblia es en primer lugar una literatura. Pero para sus creadores no es simple obra literaria, sino literatura sagrada, que atestigua comunicación de Dios con el mundo, y que, por lo mismo, es principio y norma de vida. Una literatura, una literatura sagrada, una literatura normativa: ésos son los tres aspectos que vamos a desentrañar, para intentar decir qué es la Biblia.

I. Una literatura

La Biblia tiene su puesto en el conjunto de la creación literaria humana; es una muestra de la literatura universal. Pero la dimensión puramente literaria de la Biblia no despertó interés en el pasado, debido a la particular ponderación de otras dimensiones. La época reciente se interesó de ella como obra literaria y sigue haciéndolo, con la aplicación de los métodos adecuados al estudio de cualquier literatura, sin que ello sea obstáculo para valorarla en su tradicional sacralidad.

Vista como literatura, la Biblia recobra su humanidad, el lugar ineludible de la encarnación de la transcendencia en el mundo, y hace escuchar las voces reales de sus autores, del pueblo y de la comunidad que la crearon. En esas voces humanas está el testimonio sobre Dios y la proclamación de su presencia salvadora en el mundo. Al ahondar en su aspecto humano se aprende en qué lugar se sitúa su cualidad de palabra de Dios para el creyente y el valor normativo para su vida.

La Biblia incluye la mayor parte de la creación literaria del Israel precristiano y lo más conspicuo de los escritos que proclamaron el acontecimieno cristiano en el siglo primero. Se puede reconstruir el proceso de la formación de esta literatura a lo largo de dos milenios. Arranca con la tradición oral del antiguo Israel; comienza como verdadera literatura en la época de David y Salomón, en el siglo décimo a. C.; se desarrolla durante la época monárquica en los dos reinos paralelos de Israel y de Judá; se consolida con la cristalización en libros y con creaciones nuevas durante el destierro del siglo sexto y más tarde en la comunidad judía de la época persa y helenística; concluye en el siglo primero de la era cristiana.

En ese largo espacio se pueden señalar qué momentos fueron de fecunda creatividad y qué momentos de letargo; si bien no se conoce a los autores de la mayor parte de los libros, se sabe de las fuerzas, círculos y ámbitos vitales que responden de su origen.

Los géneros literarios *que adoptaron los autores de la Biblia para su expresión son la puerta más adecuada para entrar en la perspectiva que ahora pretendemos. Los géneros literarios son instituciones del lenguaje, más o menos universales, que nacen ya, en parte, en los estadios preliterarios de la comunicación humana y en la transmisión de tradiciones y sirven luego de cauce a la expresión literaria. En la literatura bíblica se destacan al menos siete géneros mayores, algunos de los cuales abarcan muchas modalidades o géneros menores: historiografía, ley, profecía, lírica, sabiduría, apocalíptica y cartas.*

La historiografía, *en sentido amplio, es el relato de acontecimientos reales o imaginarios de interés colectivo, es el género que predomina en la Biblia. Sus orígenes se encuentran en la tradición oral, vehículo de transmisión de los recuerdos entre los predecesores seminómadas de Israel, cauce vigente en todo el curso de su existencia histórica, en línea paralela con la literatura escrita.*

En el estadio oral la transmisión adopta ya las formas del relato mítico, del cuento, de la fábula y, sobre todo, de la leyenda y de la saga. En estas dos últimas formas se perpetúan recuerdos reales, adornados por la imaginación popular y adaptados para que hablen del pasado tal como vive en el presente. Paralelo a esas formas poético-populares nace también el arte informativo, en círculos reducidos y más cultos, y urgiendo la consignación por escrito, en forma de listas, genealogías, censos,

relatos de batallas, de sueños, de visiones y hasta de anales de la corte.

La historiografía propiamente tal no nace hasta que el pueblo toma conciencia de su entidad nacional y de su devenir histórico. Comienza, efectivamente, en la época de David y Salomón, con el relato de la subida de David al trono y de su sucesión, encuadradas actualmente en los libros de Samuel, y con la versión más antigua del origen nacional, desde los patriarcas a Moisés, fundida en el Pentateuco. Otras versiones de ese mismo período de historia, actualizadas para que hablen en otras situaciones, darán todo el resto del elemento narrativo que, por fusión, producirá los cinco primeros libros de la Biblia.

Al final de la monarquía surgió otra gran obra historiográfica, que cubre los setecientos años que median entre la conquista y la caída de Judá. Es la llamada "historia deuteronomista", con los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Hacia el año 300 a. C. se hizo una nueva versión de toda la historia nacional, desde la perspectiva de ese momento. Es la obra del Cronista, integrada por los libros de las Crónicas y los de Esdras y Nehemías. Más tarde tuvo historiador el levantamiento de los Macabeos y la fundación de la dinastía asmonea en los libros de los Macabeos.

Forma de relato tienen también unos opúsculos del A. T.: Rut, Tobías, Judit, Ester, Jonás; no son propiamente historia nacional, sino pequeños episodios, entorno a una persona; la mayor parte de ellos no tiene valor histórico alguno, sino carácter pedagógico y valor edificante.

En el Nuevo Testamento pertenecen al género historiográfico los Evangelios y los Hechos. Los Evangelios no son biografía de Jesús, pero relatan sobre su persona, sus obras y sus enseñanzas, y reproducen el impacto que produjo y el significado que tuvo su persona y su suerte para la comunidad que nació en su nombre. Parten de la proclamación oral y de la catequesis, y son otras tantas versiones del Evangelio único, la buena nueva de que "Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos y le ha constituido su Mesías".

Tres de esas versiones siguen el mismo esquema; vistos en columnas paralelas coinciden sustancialmente: son los sinópticos. La versión de Juan presenta esquema propio. El libro de los Hechos es prolongación del Evangelio de Lucas. Habla de la actividad misionera de los apóstoles, en especial de Pablo, para llevar el Evangelio fuera del judaísmo, hasta el corazón del mundo, Roma.

La ley *se integra de principios, normas, costumbres, decisiones, prescripciones, por las que se rigió Israel a lo largo de su historia. Aparece recopilada en diversos códigos o conjuntos de leyes, que surgieron en épocas diversas, desde la era mosaica hasta después del destierro: decálogo mosaico, código de la alianza, código deuteronómico, ley y saber sacerdotal.*

Estos códigos no forman libros independientes, sino que están encuadrados en el relato del Pentateuco, y más concretamente en el marco narrativo de la alianza sinaítica. Aparecen todos promulgados por Moisés, y por eso se la llama Torá o ley de Moisés. Esa retroproyección convencional obedece a que Israel se considera nacido en esa circunstancia, con la ley como su constitución. La ley cubre todos los aspectos y dominios de la vida humana, con énfasis especial en el aspecto religioso, el fundamental en la autocompresión de Israel.

La profecía *es uno de los géneros más característicos de la literatura bíblica. Aunque no es exclusiva de ella, en ninguna otra literatura tiene volumen semejante ni tanta importancia. La profecía es mensaje proclamado. Se acerca a la predicación. Pero en la profecía el que proclama se presenta como mensajero directo entre el origen, Dios, y el destinatario, el pueblo, y toma precisamente su fuerza de esa inmediatez. El "Así dice Yahveh" de la profecía reclama para el profeta la condición de mensajero y para el mensaje la cualidad de palabra de Dios. El profeta suele anunciar su mensaje en sentencias cortas de carácter poético; adopta para hablar los cauces expresivos comunes y a veces acuña él mismo otros nuevos.*

Los libros proféticos no proceden en general de los profetas mismos, que no eran escritores, sino oradores. Son resultado del

coleccionamiento de sus palabras, retenidas por los discípulos, transmitidas oralmente durante siglos, y estructuradas en libro por la posteridad. En ese largo proceso se adhirieron a veces a las palabras del profeta materiales anónimos, que lo actualizan y que son señal de la vida ulterior de su mensaje. En muchos libros proféticos hay tres tipos de material: el mensaje mismo del profeta, relatos autobiográficos y relatos biográficos.

La predicación de los profetas anteriores al siglo octavo no sobrevivió en libros independientes, sino insertada en relato y recogida por la historia deuteronomista (particularmente en los libros de Samuel y de los Reyes). Desde el siglo octavo se concentró el interés en las palabras mismas de los profetas, con casi total desatención a su acción. De ese siglo son Amós y Oseas en Israel, e Isaías y Miqueas en Judá. El siglo séptimo pudo escuchar a Nahum, a Habacuc, a Sofonías y al gran Jeremías, en cuyo libro se insertó una biografía del profeta, hecha por su amigo Baruc. De la época del destierro son Ezequiel y el Segundo Isaías, cuyo mensaje se adhirió al del Isaías del siglo octavo. Después del destierro predicaron Ageo, Zacarías, el Tercer Isaías, Joel, Abdías y Malaquías, algunos de ellos de fecha imprecisable.

La lírica *es un género literario universal, que tiene también su representación en la literatura bíblica. Es expresión del impacto que produce una realidad exterior en el centro de la persona del poeta. Esta da figura literaria a la realidad renacida en su interior. En la Biblia hay tres libros de este género: los Salmos, las Lamentaciones y el Cantar de los Cantares.*

Los Salmos son lírica religiosa, poesía oracional, anónima, surgida a lo largo de toda la historia de Israel, desde la sedentarización hasta el siglo tercero a. C. En ella habla la comunidad y el individuo en las más diversas situaciones, para suplicar, para dar gracias y para alabar. El libro es resultado de coleccionamiento progresivo de los salmos independientes. Las Lamentaciones son cantos fúnebres sobre las ruinas de Jerusalén. El Cantar es una colección de cantos de amor humano, capaces de expresar también el amor sagrado, si se decide leer el libro en esa clave.

La sabiduría *es un género de literatura común a todo el antiguo Oriente (Mesopotamia, Egipto, Canaán), cultivado también por Israel y presente en la Biblia. Engloba saber adquirido por la experiencia, la observación y la reflexión en el ámbito del mundo y de la vida humana, y tiene carácter y propósito didáctico. En Israel comenzó a cultivarse este género con Salomón y siguió durante toda la época monárquica. Pero sus frutos maduros, cristalizados en obras literarias, son prácticamente posexílicos. Su forma típica es el proverbio o la sentencia artística; pero con frecuencia usa el pequeño poema temático y hasta el gran poema didáctico, con su mejor muestra en los discursos del libro de Job. En un momento dado los sabios de Israel saltan decididamente del nivel empírico-racional al nivel de la fe, y bajo la categoría de la sabiduría personificada se tornan en teólogos.*

El género sapiencial se infiltra en muchos libros de la Biblia, lo mismo narrativos que proféticos o líricos (Salmos sapienciales). Las grandes obras sapienciales de la Biblia son los Proverbios, que recogen la sabiduría más antigua; Job y el Eclesiastés, en donde saltan los problemas de los sabios en torno al mal, el sufrimiento, la muerte y el sentido de la vida; Eclesiástico y Sabiduría, los más cercanos a la era cristiana.

La apocalíptica *es un género singular, que deriva de la profecía y de la sabiduría, de las que toma los rasgos más salientes en contenido y forma. Es un fenómeno sicológico, literario y teológico, típico de determinadas situaciones históricas. La apocalíptica sale al paso de la desesperanza en momentos de persecución, de historia cerrada, de aparente fracaso de las promesas sustentadoras de la vida, y trata de abrir el horizonte, forcejeando, con lenguaje simbólico y cifrado, sobre un acontecimiento espectacular de salvación, que está para llegar. El apocalista no es un profeta que habla, sino un soñador que cuenta sus sueños y un sabio que escribe y descifra. Enfoca con su mirada la totalidad de la historia. Tiende al trascendentalismo, haciendo venir*

el acontecimiento salvador directamente desde el cielo, y al dualismo, contraponiendo a un pasado todo malo un futuro todo bueno, a la historia la metahistoria, a la vida de acá la vida del más allá.

La literatura apocalíptica, densa en los últimos siglos del judaísmo precristiano y entorno al año cien de la era cristiana, desborda con mucho las fronteras de la Biblia. Dentro de ella hay material apocalíptico adherido a los libros de Isaías, de Joel, de Zacarías. La obra clásica en el Antiguo Testamento es el libro de Daniel, con sus sueños sobre la historia y su sentido y con sus visiones sobre el gran acontecimiento del futuro. En el Nuevo Testamento está la Apocalipsis cristiana atribuida a Juan. Es un libro de consolación para los cristianos que sufren las primeras persecuciones en el imperio romano. Contempla el presente desde la visión de un final de triunfo en el cielo, que se inserta ya en el presente.

La carta *es un género universal de comunicación humana. Está abundantemente representado en la literatura bíblica, en misivas incorporadas en la historiografía. Muchas de ellas son convencionales, compuestas por el historiador como recurso historiográfico. En la Apocalipsis del Nuevo Testamento hay siete supuestas cartas del "hijo del hombre" para las siete iglesias de Asia (Ap 2-3). Veintiuno de los escritos del Nuevo Testamento, una buena mitad del mismo, pertenecen a este género. La tradición puso la mayor parte de esas cartas bajo el nombre de Pablo; las restantes se atribuyeron a Pedro, a Juan, a Santiago y a Judas.*

Se suelen agrupar bajo títulos que recogen cualidades comunes a más de una de ellas. En el cuerpo paulino están las dos primeras cartas del apóstol a la iglesia de Tesalónica, las más antiguas; las cuatro grandes cartas de autenticidad paulina cierta (Rom, Cor, Gál); las de la cautividad (Ef, Col, Flp y la nota a Filemón); las pastorales (Tim, Tit) y la anónima a los Hebreos. A las otras se las llama cartas católicas.

El estudio científico *de la Biblia enfoca esta literatura en su nivel histórico literario, con los métodos usuales para el estudio*

de cualquier literatura antigua. Primeramente la sitúa en el contexto geográfico-histórico-cultural de los dos milenios en que surge. Ese contexto es hoy bastante conocido, gracias a la arqueología monumental y documental. Las lenguas de la literatura bíblica (hebreo, arameo y griego) están bien circunscritas en el ámbito de sus lenguas afines y cuentan con medios adecuados de estudio.

El trabajo directo sobre la Biblia comienza con el texto, con la pregunta por su autenticidad y con la consiguiente labor de recuperar el texto original. La crítica literaria analiza los libros, verifica su unidad o su composición y, en este caso, prosigue hacia la identificación de las fuentes escritas u orales y de los ambientes en que pudieron nacer y vivir las tradiciones que cristalizan en el libro. En el análisis se destaca el factor redaccional que reúne los materiales y se descubre el proceso de la formación del libro. Ultimamente se está dando importancia al análisis estilístico y al estructural.

Esa labor permite reconstruir el camino de la obra literaria desde su origen hasta su forma final y valorar todo el contenido que engloba, habida cuenta de los estadios que pueden mediar en su laboriosa formación. El historiador pondrá especial interés en analizar el material historiográfico, para recuperar la facticidad que pueda haber detrás de los relatos; tiene a su disposición el método de la crítica histórica. El estudioso de la religión aplicará para el estudio de la religión bíblica los métodos con que se estudia cualquier otra religión. En este nivel empírico, histórico-literario, la Biblia se deja conocer por métodos científicos.

II. Una literatura sagrada

Para sus creadores y para los que se consideran sus destinatarios, la Biblia no es simple literatura, sino literatura sagrada o santa Escritura. Esta categoría se deja traducir en otros términos: para el judaísmo y el cristianismo la Biblia es palabra de Dios o tiene fuerza y autoridad divina. Esa fuerza y

autoridad no es del orden de la energía que tiene todo lenguaje y toda literatura; viene de más allá de la palabra misma y se atribuye al espíritu de Dios, que se comunica en ella o se revela. "Es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree" (Rom 1,16).

Palabra de Dios y espíritu de Dios son los dos conceptos sobre los que gira la Biblia en cuanto sagrada Escritura. Son también los dos conceptos que expresan el desdoblamiento de Dios en su revelación personal. La Biblia es revelación de Dios en palabra y en espíritu.

Este aspecto de la Biblia y esta definición de la misma en los términos que preceden no es detectable ni verificable por los métodos que conducen a su conocimiento en el nivel literario. En la frase citada de Pablo surgió el término "creyente". Lo que ahora estamos diciendo de la Biblia tiene sentido únicamente en el ámbito de la fe. En este ámbito se da sin duda una "compresión", pero no está disponible en los conceptos; es inseparable de la vida misma de quienes saben de la realidad metahistórica presente y presenciándose en la realidad histórica del mundo, es decir, de la vida de fe de los creyentes.

El autotestimonio de la Biblia *sobre esta su misteriosa dimensión es el único guía válido para adentrarnos en ella. El sabe de la realidad de Dios que se revela y pone en marcha las categorías mencionadas de palabra de Dios, inspirada por su espíritu. Cierto, su testimonio no sería en modo alguno comprensible ni aceptable, si no tuviera resonancia en los creyentes de cada hora. Precisamente ser creyente es saber de la realidad ahí testimoniada y poder seguir dando el mismo testimonio que la Biblia.*

Un escritor bíblico define así la Biblia: "Repetidas veces y de muchas maneras habló Dios en los tiempos pasados a nuestros predecesores por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por el hijo" (Heb 1,1-2). Sin demorarse en explicaciones ni en pruebas, la aseveración llama a toda la Biblia un hablar de Dios al hombre. Por los profetas y sus muchas maneras alude al Antiguo Testamento; por el hijo alude al acontecimiento cristiano, que en ese momento está cristalizando en testimonio literario y será el Nuevo Testamento. El hablar por el hijo no se refiere sólo a las palabras de Jesús, sino a lo que él vino a revelar ser en cuanto Señor resucitado. En la intención del autor el acento de la frase está en el hablar último de Dios por medio del hijo. Pero el presupuesto según el cual ese hablar tiene sentido es el que hablara ya antes muchas veces y de muchas maneras. Esa multiforme palabra está en la Biblia.

La palabra del profeta, *en cuanto éste se autoentiende y habla como mensajero, es la que dio lugar a la categoría "palabra de Dios". La categoría tiene su base en el centro mismo de la persona del profeta. Siempre que proclama: "Así dice Yahveh", está nombrando la que él sabe ser la fuente de donde le viene la palabra. Esta le aconteció, antes de él hacer nada por ella. Si aceptamos su modo de hablar, él fue el primer sorprendido por una actividad que comienza más allá de él y que desencadena su propia actividad. Pocos recursos tiene para explicar lo que le aconteció. Unos como otros, los profetas dirán siempre que la mano o el espíritu de Dios vino sobre ellos o que oyeron o vieron la palabra que anuncian. El origen de la palabra se les queda en el misterio de Dios, que toma la iniciativa de la comunicación.*

En torno a ese acontecimiento previo gira la experiencia del profeta. Esta compromete ya su actividad, para tratar de comprender y de formular en palabra humana, suya, lo que le aconteció, y para hacerlo llegar al destinatario, que es el término de todo ese proceso de comunicación. La palabra resultante, la que oyó el destinatario y está ahora escrita en la Biblia, es enteramente humana. El profeta es su creador; descubre en ella su personalidad. Pero esa palabra humana nace exactamente en el encuentro del profeta con el tú de Dios, y por lo mismo está Dios presente en ella. La presencia de Dios en esa palabra cobra tal prioridad, que el profeta se siente puramente receptor, y el que escucha al profeta como tal la recibe también como palabra de Dios. En una religión de carácter tan claramente profético como lo es la bíblica, todas las formas de comunicación divino-

humana están teñidas por el color de la comunicación profética: Dios se revela al hombre por la palabra del hombre o el hombre traduce en términos de comunicación interhumana la comunicación con Dios.

La palabra de la historia, *en el sentido en que la historiografía bíblica refiere los acontecimientos, remite igualmente a Dios, que se comunica con el mundo lo mismo en palabra que en acción. Los acontecimientos y el proceso de la historia, según la Biblia los entiende, son palabra de Dios en acción o representada en obra. Son los profetas o el espíritu profético que anima a todo el pueblo los que perciben, viven y cuentan en ese sentido la historia.*

Los historiógrafos explicitan ese sentido, apelando a una palabra de Dios que precede a los acontecimientos, en forma de promesa o de amenaza, de bendición o de maldición o señalando cómo el espíritu de Dios está operante en el hombre. Los relatos del Pentateuco están todos animados por la promesa patriarcal; no tienen otra intención que la de verificar cómo se va realizando paso a paso. La historia deuteronomista siembra sistemáticamente los espacios temporales de palabras proféticas y observa cómo se cumplen. Leídos los acontecimientos desde esa perspectiva de la palabra de Dios, todos se tornan palabra suya en acción. El espíritu de Dios es visto en la fuerza que anima al guerrero, a los liberadores carismáticos; en el éxtasis del nabí, en el mensaje del profeta y en la fe misma que anima a todo el pueblo.

La palabra de la ley *es globalmente definida como palabra de Dios por un profeta, Moisés. La ley, lo mismo que la historia, deja entender su razón de ser y su sentido en el ámbito de la alianza, esa categoría que adoptó la teología de Israel para expresar la relación con Dios y la relación interhumana en la dinámica comunitaria de un pueblo. La ley es el ordenamiento de la vida dentro de la alianza. La obediencia y desobediencia a la misma llevan adheridas respectivamente bendición y maldición, vida y muerte. La historiografía muestra esa palabra de la*

ley operando en una u otra dirección, con fuerza de palabra creadora o palabra de Dios. Testimonio de ello dan por el pueblo los historiadores, los teólogos, los profetas, cuando se adentran en la razón y en el sentido de los acontecimientos que se suceden en su existencia histórica.

La palabra del canto y del proverbio, *o la creación oracional y sapiencial, no se presenta formalmente en la Biblia como palabra de Dios, sino como palabra del hombre, que suplica o alaba, y del que actúa observando, reflexionando, enseñando. Pero la oración no es palabra de pura iniciativa humana, sino respuesta al Dios que se ha manifestado, que ha hablado. Por lo tanto, también está Dios hablando en ella, en diálogo con el hombre.*

El sabio reflexiona y enseña dentro de un orden cósmico y humano, fundado y garantizado por el Dios creador. Dios es el principio y el límite de la misma sabiduría en que el hombre se ejercita. La sabiduría termina por ser vista como un don de Dios que se revela al mundo. La palabra de los sabios fue reconocida como una forma más de la palabra de Dios que habla al hombre por el hombre.

La palabra del Nuevo Testamento *es la formulación de un nuevo hablar de Dios. En su primer plano está la palabra de Jesús, como la palabra de un profeta, de un mensajero, que habla en su nombre y con su autoridad, anunciando su reino. En nivel más profundo la palabra es su misma persona, definida como el Verbo. Cuando el autor de la carta a los Hebreos dice que Dios habló últimamente por el hijo, afirma que toda su persona (palabra, acción, vida, muerte, resurrección y manifestación como el Cristo) es palabra de Dios para el mundo. Los apóstoles son testigos y misioneros de esa palabra, que es palabra de salvación. El Nuevo Testamento es la cristalización literaria de esa buena noticia. Su fuerza de expansión es entendida como acción del espíritu de Dios por toda la comunidad de los creyentes.*

Los autores del Nuevo Testamento promovieron un término que define toda la Escritura como fruto del espíritu de Dios: es

el término "inspiración". Pasó a ser término clave, cuando la reflexión teológica posbíblica intentó racionalizar la aseveración de que la Biblia es palabra de Dios. "Toda la Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar y reprender, para corregir y educar en una vida recta" (2 Tim 3,15.16). "Pero ante todo tened presente que ninguna profecía de la Escritura se puede interpretar por cuenta propia, porque nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres movidos por el Espíritu Santo han hablado de parte de Dios" (2 Pe 1,20.21).

El término "profecía" cubre en este texto toda la Escritura. Y así se proclaman inspirados por el espíritu de Dios el oráculo del profeta, la sentencia del juez, la prescripción del legislador, la instrucción del sacerdote, el relato del historiador, la oración del salmista, la sentencia del sabio, el anuncio de Jesús, la proclamación del apóstol. En el cuerpo multiforme de la palabra humana se encarna la palabra y se revela el espíritu de Dios.

La reflexión teológica *sobre la inspiración intenta, desde la era patrística, conceptualizar más y más el autotestimonio de la Biblia y racionalizar el supuesto de su autoridad divina. El intento es legítimo. Es despliegue ulterior de una iniciativa tomada ya por el profeta, al hacerse consciente de lo que le acontecía y al expresarlo en conceptos. Cierto que los profetas no lograron hacer asible la realidad de que hablaban: ni siquiera a ellos les estaba disponible. Al fin esa realidad de la comunicación de Dios se pierde en el misterio de Dios mismo.*

En el tratamiento teológico de la inspiración se ha pretendido hacer muchas veces el salto ambiguo entre el autor literario y la autoridad divina, queriendo explicar ésta por la analogía del autor. Para hacer a Dios autor, se le representa dictando o activando en tales términos las facultades del hombre, que éste queda anulado o disminuido en su responsabilidad de autor, a la vez que la autoridad divina queda encasillada en conceptos humanos.

Pero la disminución de la responsabilidad humana no es precisamente el camino para encontrarse con la actividad de Dios.

Por otra parte, el conocimiento actual del origen y de la formación de los libros de la Biblia, la mayor parte de ellos fruto de un proceso largo en que intervienen muchas manos y hasta el pueblo entero, hace ver como inadecuadas muchas explicaciones que suponen a un hombre solo, inspirado por Dios, detrás de cada libro.

La acción inspiradora tendría que alcanzar a cuantos intervinieron en la formación del libro, a la comunidad misma en que vivieron, de la cual tomaron a veces todo cuanto escriben, y diríamos que hasta a la comunidad que sigue escuchando como palabra de Dios la palabra de la Biblia. Si esto último no se diera, no tendrían sentido alguno todos estos tratamientos. Porque, ¿cómo se podría concebir o se podría afirmar que Dios inspiró a los autores de la Biblia, si no inspirara y hablara también a quienes lo escuchan en ella? Por supuesto, éstos no van a escribir el libro ya escrito, pero van a sustentarlo como inspirado, gracias a la misma acción del espíritu en ellos.

La presencia de Dios en los libros de la Biblia (de ahí la autoridad divina de éstos) no reside en su materialidad, ni en su forma, ni en su contenido, está en la vida misma de quienes dejaron allí su testimonio. El testimonio fue dado desde una existencia llena del espíritu de Dios y por eso tiene la fuerza de su autoridad. La palabra material se anima sólo con la vida que hay detrás de ella, y en ese punto conecta el creyente de cada hora, el oyente de la Biblia, también desde el centro de su vida animada por el espíritu de Dios. La realidad de la autoridad divina de la Biblia o su cualidad de palabra de Dios es inseparable del hecho de que Dios hable y sea escuchado. Esto equivale a decir que es inseparable de la comunidad viva de los hijos de la fe bíblica, en la cual se escucha y se responde a la palabra del Dios salvador.

La verdad de la Biblia *es consecuencia de su autoridad divina. Entre los muchos niveles de verdad, la del científico, la del filósofo, la del historiador, la del artista, la del creyente; la propia de la Biblia es la del último. No porque excluya o no tenga nada de las otras, sino porque la verdad de la fe es la propia de la*

Biblia como tal. Esa verdad no es asible, demostrable empírica o lógicamente. La percibe el que sabe del Dios salvador y cree al testimonio que la comunidad creyente da de él. No es verdad objeto de ciencia, sino de hermenéutica.

Esta cualidad de la Biblia se suele afirmar con un término pobre, en cuanto negativo: inerrancia. *Un celo más entusiasta que acertado pudo llegar a afirmar que en la Biblia no hay error de ningún orden. El estudio de la Biblia desde la perspectiva histórico-literaria sabe muy bien relativizar esa celosa afirmación. Ni siquiera en el terreno de las creeencias y costumbres escapa a la relatividad, si se para la atención en las continuas correcciones de las mismas ya dentro de la Biblia. Piénsese en la crítica de los profetas a su pueblo o en las valoraciones del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo.*

A pesar de eso cabe proclamar que la Biblia no sólo no contiene error, sino que es verdadera. Cierto que los términos error-verdad no tienen en el caso el matiz racional-racionalista de nuestra cultura actual. La verdad sería la adecuación del concepto con la realidad. Pero ¿qué concepto puede pretender ser adecuado para hablar de Dios y de las realidades transcendentes? La verdad aquí en cuestión no es objeto de posesión racional; se la alcanza únicamente viviéndola en el compromiso, en la esperanza y con la participación de la persona entera. La Biblia no habla de su verdad conceptualizando, sino mostrando a hombres que viven de ella o carecen de ella, y en este caso están en el dominio del error y de la muerte.

La verdad de que aquí se trata tiene en un dicho de Jesús dos sinónimos elocuentes: "Yo soy el camino, la verdad, la vida" (Jn 14,6). La verdad es la vida del que está en camino hacia la salvación; es el mismo estar en camino hacia ella. La verdad es dinámica, como el camino y como la vida. No consiste en un acerbo de fórmulas verdaderas que haya que aceptar, sino en un vivir de camino hacia la vida verdadera.

La verdad propia de la Biblia es del orden de la salvación. "Es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree" (Rom 1,16). "Los libros sagrados enseñan sólida, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para

nuestra salvación" (Vaticano II, Dei Verbum). *En el lenguaje bíblico verdad es sinónimo de fidelidad, de firmeza en el propósito. La palabra de Dios es verdadera en cuanto que es firme, fiel, no falla, no defrauda, se cumple, no vuelve nunca sin haber realizado lo que dice. Pero esto no se mide ni por lo que dice materialmente la palabra, ni por ninguna suerte de realizaciones materiales, sino por el sentido que confiere a la vida del que recibe la palabra. La realidad de su verdad está en la vida misma de la comunidad de los creyentes. En la comunidad de fe es en donde la palabra vive y da vida. La iglesia viva es la prueba de la verdad de la Biblia. La comunidad de salvación es el lugar en donde se verifica la verdad que a la Biblia le es propia.*

III. Una literatura normadora de la vida

Consecuencia del reconocimiento de la autoridad divina de la Biblia y de la afirmación de su verdad es el hecho de establecerla como norma de vida, entendiendo aquí la vida a la luz de su incumbencia suprema, la realización de la misma en plenitud, la salvación en sentido transcendente. El acto deliberado, o mejor el proceso, según el cual los libros que están en la Biblia tuvieron reconocimiento oficial, pertenece al nivel de la historia. Están a la vista los concilios y las decisiones oficiales de la Iglesia, y antes, del judaísmo, en los cuales se dictaminó qué libros eran normativos.

Pero esas decisiones oficiales son ya paso final, más bien declarativo que constitutivo de la normatividad. Están precedidas por el hecho, de raíces profundas, del reconocimiento de la autoridad normadora de los libros en la comunidad de fe. Y en este nivel la cuestión de la normatividad no es ya histórica, sino genuinamente teológica. ¿Qué significa que los libros de la Biblia sean normativos y por qué ésos y no otros?

La lista oficial *de los libros sagrados se designa con el término* canon, *que significa a la vez lista y norma. La formación de la lista, trazable en la historia, implica actos positivos de incluir*

y negativos de excluir. Delimita y elige unos libros, en el conjunto de la literatura del judaísmo y del cristianismo primitivo. La delimitación obedece a criterios que deberían remitir a lo que significan esos libros para quienes los establecieron como norma de su vida. Se dirá con frase fácil que reconocieron en ellos autoridad divina. Pero esto tiene que sustanciarse en algo más cercano y concreto, pues esa dimensión no es captable sino en concreciones de contornos históricos.

Hoy resulta sorprendente que estén en esta lista ciertos libros y que no estén otros. Y no menos sorprendente es que la lista se cierre con los escritos apostólicos, y no puedan entrar ya en ella otros libros, en apariencia más edificantes y elocuentes. Y, desde otra perspectiva, resulta inaceptable que Dios haya hablado en un tiempo a la humanidad y ya no hable. ¿Es ese modo de razonar y de plantear interrogantes adecuado con lo que el canon significa?

El canon judío *es el que dio la pauta para la formación del canon cristiano, ofreciéndole la primera parte ya hecha (el Antiguo Testamento) y legándole el concepto mismo de literatura sagrada y normativa, a la vez que sus propios criterios para reconocerla.*

La formación del canon del Antiguo Testamento —la Biblia también de Jesús y de sus discípulos— es fruto de un largo proceso. La primera ocasión de que quedó constancia de actitud venerativa ante un libro es la que se refiere al "libro de la ley" encontrado en el templo, en los días de Josías (concretamente el año 622 a. C.). Este libro es, a todas luces, el Deuteronomio, llamado también "libro de la alianza". En el reconocimiento de su autoridad hay intervención profética (la profetisa Hulda); la actitud venerativa se traduce en una reforma religiosa a tenor de sus directrices (2 Re 22-23). Seguramente es ése el momento en que comienza a formarse el canon de la Biblia.

El siguiente momento constatable se refiere ya, sin duda, a todo el Pentateuco. Es en la segunda mitad del siglo quinto, cuando el sacerdote-escriba Esdras hace una lectura solemne de la Ley y a su tenor una renovación de la alianza (Neh 8). El Pentateuco, historia y ley, fundamentación histórica y constitucional de Israel, es establecido como norma de vida de la comunidad judía posexílica, Se le llamará en adelante la Torá de Moisés.

La palabra del profeta tiene, por su misma autocomprensión, autoridad divina. Como tal fue valorada por el historiador deuteronomista la palabra y la acción de los primeros profetas. El judaísmo llama a esa obra "profetas priores". Los profetas de la era clásica fueron en su hora venerados o temidos, escuchados o evitados, como portadores de una palabra que compromete la vida. Su mensaje vivió largo tiempo en la tradición oral y se fue actualizando y adaptando a cada momento posterior, lo cual muestra que se les consideraba en vigor más allá de su concreto momento histórico. Representan el contrapunto del carisma a la Torá. En el posexilio se entiende que la historia les dio plenamente la razón en cuanto a sus palabras de juicio. Sus promesas escatológicas y mesiánicas fundamentan la esperanza de la acción salvadora de Dios en el futuro. A más tardar en el siglo tercero son canonizados, igual que la Torá, y son leídos en la sinagoga como Escritura santa. Con ellos la Biblia se define como "la ley y los profetas", expresión empleada en la época del Nuevo Testamento.

El prólogo del Eclesiástico llama "lecciones" que comparte, de que se instruye y se sustenta el presente, a "la ley, los profetas y los otros escritos de los antepasados". En esta última vaga expresión alude a un tercer grupo de libros, que está en ese momento en vías de formación. Se les llamará "escritos", y su lista no terminará de decidirse hasta el principio de la era cristiana, quizá en el concilio de Yamne, por el año 90 de la era cristiana. En esta última etapa de la formación del canon entra directamente el magisterio formal, urgido por la polémica sobre qué libros han de ser reconocidos como norma de vida y cuáles excluidos.

Los samaritanos se separaron de los judíos en el curso del siglo cuarto a. C., y se llevaron como Biblia santa sólo la Torá, lo único canonizado en ese momento. Los judíos de Alejandría, por el contrario, alargaron el reconocimiento a más libros que

los judíos palestinenses, al constituir su Biblia en la versión griega de los Setenta.

Las razones y criterios seguidos en la formación del canon o en la confección de la lista de libros normativos son en parte analizables y en parte no asibles. Si comenzamos por el final, cuando la acción es más deliberada, vemos en juego una confrontación de tendencias religioso-nacionales, entre las cuales preponderó la del judaísmo farisaico, el que sobrevivió a la catástrofe del pueblo y se hizo normativo. Excluyó del canon libros de otras tendencias, como saduceos, esenios o de muy decidida inclinación apocalíptica. Valoró razones de lengua y de antigüedad, por las cuales excluyó libros de origen griego y dató más allá de Esdras libros de origen reciente, a fin de poder admitirlos en el canon.

Pero los verdaderos criterios son más hondos; hay que buscarlos en la conciencia de la propia identidad religiosa y nacional. Los libros que se considera definen y fundamentan esa identidad son los reconocidos y declarados como norma. Cierto, a no ser en casos singulares y extremos, la declaración no viene sino a refrendar un status *que espontáneamente había adquirido la mayor parte de los libros sagrados. Por esa vía el proceso se adentra en la vida misma de la comunidad en que esa identidad es vivida, y ahí se pierde el rastro para una explicación histórica y racional. En el principio de la formación del canon vemos la actividad profética en juego. Sobre ella se apoya el reconocimiento de las dos primeras partes de la Biblia, la Torá y los profetas; la tercera, los escritos, toma pie de la analogía.*

El canon cristiano *abarca el Antiguo y el Nuevo Testamento. Aquél era la Escritura santa de Jesús y de sus discípulos, miembros del pueblo judío. Para ellos es también norma de vida, en cuanto que fundamenta y define su identidad. Pero para los primeros cristianos la Biblia comienza a hablar de un modo nuevo, a la luz del acontecimiento cristiano. Se la lee fundamentalmente en dimensión de anuncio y de promesa que ahora tiene cumplimiento. A la vez que es la Escritura del Antiguo Testamento la que da luz para entender el acontecimiento de Cristo dentro*

del plan de Dios, también ella cobra otra claridad ante este acontecimiento.

Así el Antiguo Testamento no es para los cristianos pura herencia judía, sino que renace para ellos como palabra nueva, normadora de un modo nuevo de vida, en una autocomprensión de signo nuevo. La referencia a Cristo es la que le da la novedad. Y al ser Cristo la clave de su interpretación, los cristianos hacen relectura del mismo verdaderamente creadora, como es creador en su entenderlo el acontecimiento que Dios acaba de poner en la historia.

En cuanto a la lista de libros del Antiguo Testamento el cristianismo no toma la del judaísmo palestinense, sino la del alejandrino, en la versión griega de los Setenta. Esta incluye los libros llamados "deuterocanónicos" (Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, Sabiduría, Macabeos y fragmentos de Daniel y de Ester), cuya canonicidad será objeto de discusión. El concilio de Trento la define como igual a la de los otros libros. En total son 47 los libros que componen el A. T.

Los escritos del Nuevo Testamento surgieron en el espacio de poco más de medio siglo; entre la muerte de Jesús y el final del siglo primero; son fruto de la proclamación, de la catequesis, de la liturgia y de la actividad apostólica hacia fuera. En un principio no pretendían parangonarse con la Escritura santa, ante la cual no eran más que esclarecimiento hermenéutico, a la luz de lo nuevo. Luego, vinieron a integrar la Escritura santa cristiana.

Son la respuesta al acontecimiento de Cristo o la expresión literaria de esa respuesta. Su contenido es la vida, la enseñanza, la obra, la muerte y la resurreccion, desde la perspectiva de la reacción provocada por todo ello en la Iglesia del siglo primero. Los escritos dan testimonio fiel del acontecimiento y de su significado, según la comprensión del naciente cristianismo. Con ello definen cabalmente la autocompresión de la Iglesia, que consiguientemente los establece como la norma de su vida.

El canon comenzó a formarse con las cartas de Pablo, que de las iglesias a que se dirigían pasaron a todas las iglesias. En la segunda carta de Pedro, al final del siglo primero, se las parangona con las sagradas Escrituras (2 Pe 3,15s). Aunque no se

puede reconstruir el proceso en detalle, en el siglo segundo los Evangelios pasaron también de las iglesias locales a las que se dirigían a todas las iglesias, como versión fiel del Evangelio único. El término "evangelio" vino a designar las versiones escritas de la "buena nueva". A finales del siglo segundo estaba constituido el grueso del Nuevo Testamento. Hasta fines del siglo cuarto se va decidiendo progresivamente lo restante. En ese tiempo hay luchas y forcejeos, como en el caso de la tercera parte del A. T. Los escritos de los "Padres apostólicos" estuvieron muy cerca de ser integrados en el canon. Por otro lado, hubo lucha contra Marción, para retener en él otros escritos, fuera de los de Lucas y de Pablo; y contra corrientes gnósticas, para excluir sus escritos.

En el espacio de dos siglos la Iglesia decidió quélibros contenían el testimonio fiel del acontecimiento cristiano y, con ello, daban razón del origen y del fundamento de la misma. Antes de toda decisión oficial sobre el canon fue la misma Iglesia viva la que verificó en los escritos la expresión cabal de su autocomprensión.

Si queremos destacar qué criterios la guiaban, debemos mencionar ante todo el criterio cristológico o la imagen de Cristo viva en la fe de los discípulos y de la comunidad. Más empírico es el criterio apostólico, es decir, que quienes dan el testimonio por escrito sean testigos cercanos de los acontecimientos. Esto llevó, como en el judaísmo, a forzar el origen apostólico de algunos de los escritos; concretamente el "cuerpo paulino" (siendo Pablo considerado como un testigo directo) resultó abultado, y las cartas católicas tuvieron todas a la cabeza el nombre de un apóstol. Y fue, finalmente, el criterio eclesial o de edificación de la Iglesia; animada por el espíritu, ésta detectó en dónde estaba y en dónde no la expresión fiel de su identidad.

El hecho de que el canon se cierre con los escritos de los apóstoles no quiere decir que Dios no hable ya ni se revele; ni tampoco que no haya otros libros, que edifiquen la Iglesia y que tengan carisma. Quiere decir que el acontecimiento cristiano, origen y fundamento de la Iglesia, tiene su versión fiel en esos libros, los cuales son, por ello, reconocidos como norma de vida. Si esa versión fiel sigue hablando y si otros libros surgen con ese mismo espíritu, quiere decir que el acontecimiento allí testificado está vivo, y gracias a ello esa versión escrita continúa siendo Escritura santa y norma de la vida de la Iglesia. Dios sigue, por lo tanto, hablando en la vida misma de la Iglesia.

La Biblia y la vida de la Iglesia *son dos realidades que no se dejan separar. La Biblia cristiana (Antiguo y Nuevo Testamento) nació en el seno de la Iglesia como su testimonio sobre Cristo y como la expresión cabal de su autocomprensión. Su vida está, por lo tanto, en el seno de la Iglesia; fuera de él se queda en la categoría de un documento literario como otro cualquiera. Su vida en cuanto Biblia coincide con la vida misma de la Iglesia. Esta conecta allí con el testimonio dado un día por ella misma y, al seguir dando testimonio sobre la salvación de Dios, corrobora lo que proclamó allí y sigue dando vida a la Biblia. La Iglesia viva es, por lo tanto, la única intérprete posible de la Biblia, pues es ella la que sabe por su fe lo que aquélla quiere decir a nivel hondo, más allá de la letra y del puro sentido histórico.*

Eso no quiere decir que la Iglesia domine y pueda manipular o disponer de la Biblia. Al contrario, la vida de la Iglesia tiene su fundamento en el testimonio que la Iglesia nacida del acontecimiento cristiano dio en la Biblia. Ese testimonio la confronta, la reta y la provoca siempre a revisión y a conversión. Se llama "círculo hermenéutico" al hecho de que la Biblia cristiana tenga su fundamento en la Iglesia y la Iglesia en la Biblia. Pero ese círculo se rompe por la referencia de ambas a Cristo y al Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos. Es ahí en donde se funda la autoridad de la Biblia y la de la Iglesia y en donde ambas coinciden. La Biblia es el testimonio fundacional y normador; la Iglesia es la vida ulterior de ese testimonio. Una Iglesia sin nexo vital con el testimonio de la Biblia sería otra iglesia, otra religión, pero no la que nació del acontecimiento cristiano.

El lugar privilegiado de la lectura de la Biblia es la comunidad confesante y celebrante del misterio de la salvación. Es ahí, en efecto, donde se adopta la actitud de escucha, que puede percibir el testimonio encarnado en la letra. En la comunidad con-

fesante y celebrante es donde fundamentalmente tuvo origen la Biblia y donde tuvo vida profunda, más allá de la literaria. Primero el Antiguo Testamento, en la liturgia, en la lectura, estudio y oración sinagogal; después la Biblia cristiana, en la proclamación y en la liturgia de la Iglesia. "La Iglesia la ha venerado siempre al igual que al cuerpo mismo del Señor, ya que, sobre todo en la liturgia, no cesa de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo" (Vaticano II, Dei Verbum, *n.21).*

El interés actual por el conocimiento de la Biblia, a todos sus niveles es mejor señal de que la Iglesia recobra vida que todas las declaraciones triunfalistas. Del círculo de los especialistas salta a las manos del pueblo; más que buscar en ella una doctrina se busca un impulso de vida. Hoy mismo está retando al mundo y a la Iglesia que la escucha a compromisos más radicales de cuanto lo pueda hacer programa político o social alguno

La palabra de Dios en la Biblia está vertida en una letra enteramente humana, cabalmente encarnada y reducida a la historicidad, como el Cristo en el Jesús de Nazaret. La Biblia es, por lo tanto, un sacramento o un signo sensible del misterio del Dios salvador. La letra no tiene otra función que la de remitir hacia el Dios que reconocieron quienes dejaron en ella el testimonio. El paso por la letra es necesario para llegar al testimonio; pero la realidad de que habla la Biblia está detrás de éste, en la vida de quienes vivían en diálogo con Dios.

Hay que desarraigar la aberración de hacer de la Biblia un fetiche o de la palabra humana palabra inmediata de Dios. Dios no está disponible en la letra. Hay que escucharlo a través de ella, como también a través de las señales de su presencia en el mundo del que escucha y en el interior de la persona. En la vida auténtica de la comunidad creyente es donde está viva la palabra de la Biblia. Sin duda es ése el mejor lugar para escucharla como palabra de Dios. La Biblia es una literatura, una literatura sagrada, una literatura normadora de la vida.

EL PENTATEUCO

1. El lugar en la Biblia *es el primer dato a tomar en consideración, a propósito del Pentateuco. La Biblia es saber profundo sobre el principio y el fin. El pueblo bíblico reflexionó sin cesar, en cada remanso de su camino, sobre su punto de partida y sobre su meta; adquirió conciencia clara de su origen y de su destino, a nivel temporal y metahistórico, viéndose delante de Dios. La Biblia es su testimonio escrito.*

El Pentateuco es la parte de la Biblia que ahonda sobre el principio, el origen y el fundamento. A medida que sus creadores vieron más claro su destino, penetraron más hondo en sus principios. Por eso la visión de los principios en el Pentateuco lleva ya en sí misma la idea clara del fin. La armonía paradisíaca tiene más de destino esperado que de origen perdido.

El Pentateuco es la fachada de la Biblia, en cuanto que es el bloque literario que está al frente de ella; es su base, en cuanto que contiene en germen y de modo paradigmático todo el proyecto humano y divino del que hablará la Biblia. Durante largo tiempo fue el Pentateuco la única Biblia santa y normativa que guió a sus creadores; dio la pauta para que lo fueran luego los Profetas, los Escritos y, finalmente, el Nuevo Testamento.

2. El nombre *original de este conjunto de libros, tanto en el judaísmo como en el cristianismo primitivo, es Torá,* ley, *libro de la ley de Moisés. Torá significa instrucción; una Torá es una*

respuesta, una enseñanza autorizada, como la que puede dar el sacerdote a la luz de las suertes sagradas. El término pasó de ahí a designar el conjunto de instrucciones, normas, principios, leyes, por los que se rigió el pueblo bíblico. Pero no se limitó tampoco a designar la ley, sino también los relatos que la explican, la legitiman y la encuadran, como lo es todo lo que hay de narrativo dentro del Pentateuco.

El nombre "Pentateuco" se pone en marcha en el siglo segundo de la era cristiana y parece deberse a Orígenes. El término significa "cinco estuches", en los que se guardaban los rollos escritos; de ahí pasó a designar los cinco libros. La división del conjunto pentatéuquico en cinco libros es anterior al nombre; se remonta al siglo cuarto a. C. En realidad no nació como una colección de libros, sino como obra unitaria, si se le separa el Deuteronomio, que tuvo existencia literaria independiente.

3. El contenido del Pentateuco *salta rápidamente a la vista desde los nombres de sus cinco libros, Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, si bien los nombres no explicitan algunos de sus contenidos principales.*

El Génesis habla de los principios cósmicos y humanos, y, más extensamente, de los principios de Israel en sus predecesores, los patriarcas. El Exodo presenta a los descendientes de los patriarcas en condición de servidumbre, en Egipto, refiere su salida, bajo la guía de Moisés, su marcha por el desierto, hasta el Sinaí, y aquí describe la alianza, con su ley. El Levítico no proporciona avance narrativo, sino que abunda en ley y saber sacerdotal, elemento de la constitución de Israel. Números contiene censos, listas y más leyes de carácter religioso; presenta al pueblo en marcha desde el Sinaí hasta Moab, con largas demoras que llenan el espacio de cuarenta años. El Deuteronomio es de nuevo un masivo libro de ley, en forma de discursos de Moisés, que, despidiéndose de su pueblo, lo instruye para el recto comportamiento en la tierra de destino; culmina con el relato de la muerte del guía y legislador, después de haber visto la tierra desde lejos.

En el Génesis están en el centro los patriarcas con sus clanes; en los otros libros, Moisés con todo el pueblo. Pero la presencia dominante en todos ellos o el protagonista de quien habla el Pentateuco es Dios creador y salvador.

El Pentateuco despliega ante la vista un panorama inmenso; hace correr la atención desde los orígenes cósmicos y humanos, que se pierden en el tiempo, hasta la muerte de Moisés, en el siglo trece a. C. Ese inmenso espacio es cubierto hoy por la ciencia y por la historia, en parte a la luz de datos sólidos, en parte de la mano de la hipótesis. Los antiguos lo cubrieron por medio del mito, de la leyenda, de un poco de saber de observación y de unos pocos recuerdos.

Los autores del Pentateuco despejan la prehistoria cósmica y humana por medio de unos pocos relatos, los unos más teológicos y los otros más plásticos, con personajes simbólicos que representan a toda la humanidad. La prehistoria de Israel la reconstruyen con recuerdos de sus antepasados, periodizados en estas etapas: patriarcas, éxodo, alianza, marcha por el desierto hacia la tierra, siguiendo el esquema sencillo trazado en el "credo histórico" (Dt 26).

Para referir lo que en ese largo proceso interesaba a los autores del Pentateuco les bastó con un tercio de sus páginas. Les interesaba encuadrar a Israel en el contexto cósmico y humano e integrar a la humanidad entera en el propósito divino de salvación que ellos descubrieron en su historia particular. Querían explicar de dónde nació Israel, cómo se constituyó en pueblo y por qué caminos va dirigido a un destino. No era, pues, historia propiamente tal la que querían hacer. Por eso no necesitaron mucho espacio narrativo. Los otros dos tercios del Pentateuco recogen la ley por la que Israel se rige en la historia.

El contenido del Pentateuco es, por lo tanto, relato y ley, distribuidos de modo desigual en los cinco libros. El relato se concentra en el Génesis, en la primera mitad del Exodo, en unos capítulos de Números y al final del Deuteronomio. La Ley se encuadra prácticamente toda en el relato sinaítico y toma para sí la segunda mitad del Exodo, todo el Levítico, la mayor parte de Números y casi todo el Deuteronomio.

4. El carácter literario *del Pentateuco es de una complejidad casi indomable. Acabamos de constatar que su contenido es un entrecruzado de relatos y leyes. Hasta la mitad del Exodo se lee sólo relato; ahí comienza por sorpresa el entrecruce de relatos y leyes, que sería ya constante hasta el fin con sus enlaces duros y con sus cortes violentos. A la vista del conjunto se gana la impresión de que lo dominante es la ley y de que el relato tiene la función de encuadrarla.*

Eso es algo singular, si se compara la ley bíblica con los antiguos códigos de leyes, que a lo sumo van encabezados de un prólogo para explicar su origen y rematan con un epílogo de bendiciones y maldiciones para inculcar su obediencia. En el Pentateuco la ley está referida a situación y toma su fundamento de acontecimientos que fueron o que se promete serán. Por eso se la sitúa en cuadro narrativo, aunque el encuadre sea puramente convencional.

La complejidad aumenta, al entrar en el análisis literario tanto del relato como de la ley. El relato no es fluyente, constante, ni en su argumento ni en su estilo. La ley no es un código, sino múltiples códigos, con cambios bruscos, repeticiones, incoherencias, con destinatarios en situaciones históricas diversas.

El lector no tarda en percatarse de que los episodios narrativos, y también los códigos de leyes, están ensamblados en grandes estructuras, que guardan constancia entre sí, pero que en la secuencia en que están presentan anomalías literarias: cortes e interrupciones; duplicados yuxtapuestos, situados a distancia o ensamblados de modo artificial; diferencias de lenguaje y de estilo, que traducen también diversas concepciones éticas y teológicas, diferentes situaciones sociológicas, distintas intenciones kerigmáticas.

Mencionaremos algunos ejemplos de diversos tipos de anomalías. Al principio del Génesis leemos estas dos frases seguidas, "Esta es la historia de la creación del cielo y de la tierra. Cuando Yahveh Dios hizo la tierra y el cielo..." (Gén 2,4). La primera es conclusión de un relato de creación; la segunda encabeza otro relato de creación, perfectamente yuxtapuesto. Las diferencias de concepción y de lenguaje entre ambos relatos saltan ya a la vista en esas dos frases: en una la acción es crear, el sujeto es Dios, el objeto el cielo y la tierra; en otra la acción es hacer, el sujeto es Yahveh Dios, el objeto la tierra y el cielo.

El relato del diluvio, en Gén 6,5-9,17, presenta cortes, repeticiones, incongruencias, contradicciones, que acusan ser resultado de la fusión de dos versiones diferentes. Hay dos modos de comenzar el diluvio (por inundación y por lluvia), dos cómputos de su duración (según uno 61 días, según otros un año y 10 días), dos versiones diferentes de los animales que entran en el arca; el nombre divino es en unos casos Yahveh y en otros Dios.

La historia de José se muestra construida con dos relatos paralelos. Se los descubre a primera vista en el episodio que refiere cómo sus hermanos se deshacen de él. Según una versión, Rubén, el hermano mayor, quiere salvarlo, lo esconde en una cisterna y, sin que lo sepan sus hermanos, lo vende a unos caravaneros madianitas; según otra versión es Judá quien salva a José, vendiéndolo a unos mercaderes ismaelitas, que lo llevan a Egipto.

Además de las dobles versiones yuxtapuestas o fundidas, como las mencionadas, hay las que vienen separadas, con pequeñas variantes. La aventura de Sara en Egipto (Gén 12) reaparece otras dos veces, en Gén 20, en Guerar, y en Gén 26, en la tradición de Isaac. La expulsión de Agar se refiere por dos veces, en Gén 16 y en Gén 21. El episodio del maná se cuenta en Ex 16 y en Núm 11. El decálogo mosaico tiene dos versiones, apenas diferentes, en Ex 20 y en Dt 5. El calendario de las fiestas y su ritual aparece hasta cinco veces (Ex 23, 14ss; 34,18ss; Lev 23,4ss; Núm 28ss; Dt 16,1ss).

Como caso de interrupción de un tema y continuación del mismo a distancia se puede mencionar el caso de los matrimonios de Esaú, en Gén 26,34s, interrumpido por la bendición de Isaac y continuado en Gén 27,46. Una interrupción notable es la que hay entre el final de Ex 19 y Ex 20. El ritual de la investidura y de la consagración sacerdotal de Ex 28s. continúa en Lev 8.

En el uso de los nombres de Dios y de ciertas personas y lugares se descubren también diversos estratos literarios. En un estrato se llama a Dios Yahveh, desde Gén 2,4; en otros se evita

ese nombre y se refiere su revelación a Moisés como nombre nuevo, antes desconocido (Ex 3,13ss; 6,2ss). El padre de las tribus se llama unas veces Jacob y otras Israel. El suegro de Moisés lleva tres nombres: Reuel, Jetró, Jobab. El monte de la alianza se llama en unos estratos Sinaí y en otros Horeb.

También la diferencia de estilos es notable. Junto a unas páginas llenas de colorido, de humanismo, de detalle cercano, hay otras secas, esquemáticas, sabias y distantes. Se puede ver como ejemplo los dos relatos de la alianza de Dios con Abraham, en Gén 15 y 17. Las diferencias de estilo trascienden a diferentes concepciones teológicas, como se ve al comparar los dos relatos de Gén 1 y 2; y a diversas sensibilidades éticas, según muestra el relato de Gén 12 y su doble en Gén 20: allí se atribuye a Abraham una mentira y aquí se hace ver que no lo es.

Quizá basten estos ejemplos como muestra de la complejidad literaria del Pentateuco. Una obra así no puede ser la creación de un autor, ni siquiera de una época. El análisis literario e histórico tienen un cometido duro y básico en la diferenciación de los materiales. El estudio de las tradiciones prosigue desde la diferenciación hasta el origen. El análisis de los elementos redaccionales debe, al fin, responder de cómo la obra se forma.

5. El problema del origen *del Pentateuco es de los que más tenazmente han retenido la atención de los estudiosos de la Biblia. Con él comenzó, por lo demás, el estudio histórico-literario, que había de extenderse a la Biblia entera. La antigüedad consideró el Pentateuco como obra de Moisés, y nadie lo discutió formalmente hasta el siglo diecisiete. Al despertar la ciencia de la historia y afinarse el estudio de la literatura, comenzaron a plantearse problemas a su origen.*

En ciertos pasajes del Pentateuco se habla de Moisés en el pasado, en otros se está contando con situaciones posteriores a la conquista de la tierra, con la monarquía y hasta con el final de la nación. En el Pentateuco no se encuentra atribución directa a Moisés sino de algunos pasajes y secciones en concreto. Y, por otra parte, están todas las anomalías literarias antes aludidas, que suponen muchas manos en la configuración del Pentateuco.

Desde el siglo dieciocho comenzaron a proponerse hipótesis de reconstrucción del origen del Pentateuco, que después se fueron progresivamente verificando o rechazando. Una primera hipótesis de dos fuentes fundidas no daba razón de la diversidad de materiales y estilos, y se amplió hasta las tres y cuatro fuentes. Otras hipótesis iban por el camino de un redactor que habría compuesto una obra con materiales fragmentarios, o por la de un documento básico completado con suplementos.

En el siglo diecinueve se impuso la teoría de las cuatro fuentes, montada por K. H. Graf (1865) y presentada en su brillante forma clásica por J. Wellhausen (1876). Esas cuatro fuentes recibieron nombres y cobraron perfil histórico, cronológico, de contenido y de estilo. Son la yahvista (J, de Jahvist), obra del siglo noveno, procedente de Judá, en la cual se llama a Dios Yahveh; la elohísta (E, de Elohist), del siglo octavo, en el reino del Norte; la deuteronomista (D, de Deuteronomio), del siglo séptimo, y la sacerdotal (P, de Priester Codex), de la época del exilio. La fusión de esas fuentes, en la época de Esdras, sería el origen del Pentateuco.

Hay algo de decisivo en esas siglas JEDP, que siguen en uso hasta el presente para hablar de la composición del Pentateuco. Pero sus rasgos definidores se han venido perfilando más con el tiempo, por asidua labor de análisis literario e histórico. Se ha intentado superar principios de filosofía de la historia, vigentes en los siglos dieciocho y diecinueve, que afectaban indebidamente la concepción de la historia de Israel y repercutían hasta en el análisis literario; se ha utilizado mucho material comparativo, venido a luz desde entonces en todo el Oriente; se ha proyectado la atención más allá de esas supuestas fuentes escritas, hacia las tradiciones que las integran y hacia sus géneros. Estos han urgido también a precisar los ambientes en que todo ese material pudo vivir en tradición oral durante siglos. Y, al fin, se ha dado importancia al proceso redaccional, que recogió los materiales de la tradición y les dio la forma en que hoy los encontramos.

No se puede decir que el problema del origen del Pentateuco

esté dilucidado en todos sus pormenores. Hay mucho hipotético y muchos interrogantes sobre ese largo espacio de su origen entre Moisés y Esdras, dos figuras, a su vez, bien enigmáticas. Pero la base sólida de la reconstrucción hace ya tranquila la tarea de ir dilucidando muchos problemas menores.

6. Las tradiciones históricas, *sus contenidos y sus formas, constituyen el objetivo principal del estudio del Pentateuco, en su nivel literario. Abrió el camino hacia ellas el desmenuzamiento de la obra, hecho por la crítica literaria y por la pregunta histórica. En las narraciones del Pentateuco hay recuerdos lejanos de los predecesores de Israel. Durante muchos siglos vivieron en condición preliteraria, en la tradición oral; se aglutinaron y se configuraron de nuevo, cuando Israel intentó reconstruir con ellos su pasado.*

La era patriarcal, entre los siglos dieciocho y catorce a. C., vive en recuerdos asociados con los nombres de unas pocas personas y lugares. Las personas son fundadoras de clanes, que vinieron de Mesopotamia con las migraciones arameas y que lucharon por hacerse en Canaán una morada.

Los nombres que quedaron como significativos para sus descendientes, Abraham, Isaac, Jacob, se aclimatan bien en la onomástica de su tiempo, así como las costumbres y las leyes por las que parecen regirse. Sus figuras de propietarios de rebaños, con tendencia a cierta forma de agricultura elemental en las zonas de morada, cuadra bien con lo que la historia puede decir de los seminómadas en ese momento. Típicos de los mismos son también los movimientos que la tradición les atribuye. A pesar de ello, el centro de morada de Abraham era Hebrón, el de Isaac Berseba y el de Jacob Siquem y Betel. La conexión de este último con Transjordania puede deberse a que allí se aposentaron algunos de sus descendientes, a no ser que esas tradiciones hablen de otro Jacob.

Las tradiciones abundan en dos temas, que podían reflejar la ambición normal de los patriarcas y que interesarían mucho a sus lejanos descendientes: el de las posesiones de rebaños y vinculación con el país, si posible con títulos de legítima posesión, y

el del crecimiento en personal, descendencia numerosa, que significaba vitalidad y suponía fuerza. También es considerable en esas tradiciones la temática de la relación con otros grupos humanos, sea conflictiva o amistosa, con seminómadas o con sedentarios, en especial los cananeos.

La tradición retiene rasgos de la faz que pudo tener la religión de los patriarcas. Su manera de llamar a Dios —Dios de mi padre/ de tu padre/ de nuestros padres/ de Abraham, de Isaac, de Jacob— refleja la íntima relación personal de Dios con el clan. Dios era concebido como el que acompaña, protege, garantiza un pacto, despierta esperanza y reclama obediencia. A medida que los clanes patriarcales arraigan en la tierra, su Dios deviene también el Dios de los lugares en que se manifiesta, adquiere nombres nuevos, hace erigir un altar o un santuario; se va a su encuentro allí; gana para sus adoradores los lugares en donde estaban enraizadas las divinidades cananeas. De teofanías surgen santuarios, con sus leyendas respectivas, otro factor importante de las tradiciones patriarcales.

El interés que tuvieron esas tradiciones para los descendientes de los patriarcas, a media y a lejana distancia, ejerció acción modeladora y creativa sobre ellas. Sobrevivieron porque interesaban a quienes las guardaron; interesaban porque las hicieron hablar de ellos. La vinculación de clanes independientes por medio de alianzas se consolidó por la creación de lazos genealógicos entre los antepasados de unos y de otros. Así surgieron relaciones de paternidad y filiación entre los patriarcas; las distancias de sus moradas en el país se vencieron por movimientos convencionales y por incursiones de los unos en la geografía de los otros. Hasta la diferenciación de las respectivas divinidades protectoras se niveló, y se reveló ser uno mismo el Dios de Abraham, el de Isaac, el de Jacob y el de los diversos santuarios patriarcales.

También las relaciones con los grupos afines y vecinos se expresan por afinidades de sangre y por nexos genealógicos. Así la afinidad con los moabitas y anmonitas se explica por su descendencia de Lot, sobrino de Abraham; la de los edomitas por

su procedencia de Esaú, hermano de Jacob; la de los ismaelitas por su filiación de Ismael, hijo de Abraham.

Unos pocos nombres y unos pocos recuerdos tienen la compleja función de cubrir grandes espacios geográficos y varios siglos en tiempo, para llenar toda la era de la prehistoria de Israel. Por eso sería ingenuo tomar esas tradiciones tan complejas por la faz de simpleza que presentan.

En la segunda mitad de los relatos del Pentateuco domina la personalidad de Moisés, figura con rasgos de patriarca, de carismático, de fundador de culto, de guía de pueblo. En torno a él se aglutinan recuerdos de la estancia de grupos hebreos en Egipto y salida de allí, de la vida dura en el desierto, de conmemoración en el Sinaí, de intentos de conquista y entrada en la tierra fértil, por el sur y por Transjordania.

Esos recuerdos se sitúan cronológicamente después de la era patriarcal, en los siglos trece y doce. Son recuerdos de diversos grupos, que se integrarían en tribus en el momento de la sedentarización. Hay que contar entre ellos con grupos de la "casa de José" (Efraim y Manasés) y de la tribu de Leví, bien enraizados en las tradiciones del éxodo y del Sinaí; con grupos que formarían las tribus del sur, portadores de los recuerdos de conquista por el sur, y con grupos que protagonizan los episodios de Transjordania.

En las tradiciones aglutinadas por la figura de Moisés, Dios lleva el nombre de Yahveh. Igual que el Dios de los patriarcas secunda las aspiraciones de los grupos que le veneran, se revela en fuego y tempestad, se manifiesta guerrero poderoso y es celoso de obediencia. Está en principio vinculado con la montaña santa del Sinaí, y se dirá que viene de allí, cuando sus adoradores hayan cambiado de morada. Es también el Dios que está para, que salva, que acompaña y que garantiza un futuro.

El interés de estos recuerdos para el pueblo que se formará en Canaán es también operativo sobre ellos. Se los agranda y enfoca de tal modo que hagan ver a todo el pueblo pasando por esas situaciones y etapas de historia. Las tribus que se formarían en las diversas regiones del país se encarnan ya en clanes de sus antepasados; la confederación de tribus que surgiría en Canaán por una alianza, de la que hay ecos en Jos 24, se traslada al Sinaí. Los episodios sueltos se enlazan y aparecen como etapas por las que pasa todo el pueblo. Este enfoque del pasado favorece la cohesión de las tribus en el momento difícil de integrarse en un pueblo; retrotrae a unos fundamentos de indiscutible solidez la conciencia de identidad de suerte y de destino que despertó al formarse el pueblo en Canaán.

Directa o indirectamente los recuerdos de que hablamos tienen tensión de conquista de la tierra fértil y de formación de pueblo. Serán justamente enfocados como prólogo de ambas cosas. En ello coinciden con los dos temas fundamentales de la tradición de los patriarcas: tierra y descendencia, y significan pasos adelante en el proceso allí iniciado. El nuevo Dios Yahveh se identifica también con el Dios de los padres, y se revela como protagonista de las nuevas etapas de historia. El Sinaí se carga con la función decisiva de ser cuna del pueblo de la alianza. Se comprende que en estas tradiciones haya recuerdos verdaderamente históricos; pero están enfocados de tal modo que hablan también de realidades que no fueron historia en esos momentos, sino que vinieron a serlo en momentos posteriores.

7. Las formas *en que vivieron y se transmitieron los recuerdos históricos son de varias categorías. Predominan las formas poético-populares, pero las hay también de deliberada intención informativa, casi especializada. En esas múltiples formas de la tradición oral nacen ya los géneros "literarios", si se admite el anacronismo de este término.*

Entre los géneros poético-populares se puede mencionar el mito (Gén 6,1-4), el cuento (Gén 39,7ss), la fábula (Núm 22,22ss) y poemitas cortos sobre múltiples temas. Los predominantes son la saga y la leyenda, un arte popular de referir acontecimientos, en conexión con nombres de personas, de grupos humanos, de lugares; parten generalmente de un dato de realidad histórica, pero lo presentan de modo que hable de la identidad de quienes lo refieren; esta constante actualización transforma los rasgos originales y recoge realidades nuevas que alargan el dato primitivo. La leyenda difiere de la saga por su

carácter más directamente religioso. La mayor parte del material del Pentateuco se deja encuadrar en estos géneros.

Los géneros directamente informativos incluyen, sobre todo, listas de pueblos (Gén 10), de ciudades, de lugares, de animales, de objetos y árboles genealógicos. También pertenecen aquí informes de batallas (Ex 17,8-13), relatos de sueños (Gén 40-41), poemas sobre suerte de tribus, como los de las bendiciones de Jacob y de Moisés (Gén 49; Dt 33).

Estos materiales narrativos, progresivamente actualizados, serán las fuentes de las sucesivas versiones de la tradición, las cuales ejercerán todavía sobre ellos acción creadora, al orientarlos a su proyecto historiográfico y a su teología de la historia.

8. La ley y sus códigos *responden del resto del material que, con las tradiciones históricas, integra el Pentateuco. Toman de él la mayor parte del espacio y, en cambio, le dan su nombre de Torá. La ley está insertada en el relato, concretamente en la tradición sinaítica, en el marco de la alianza. Es atribuida a la mediación de Moisés, por el cual se reporta a Dios como a su fuente. Estos factores constantes dan a la heterogénea ley rigurosa unidad.*

En el espíritu teológico del A. T., la ley no tiene nada que ver con el nomismo, en que degeneraron algunos sectores del judaísmo véterotestamentario, y que en el N. T. permite contraponerla a la gracia. La ley es régimen de gracia, en cuanto que es instrucción, palabra de revelación de Dios, principio de vida, se pueden observar esos aspectos en los sinónimos que tiene la ley en el Sal 119.

La ley es el ordenamiento que define y encauza al pueblo bíblico a lo largo de su historia. No toma su autoridad de un estado, de un famoso legislador o de un rey. Es palabra que debe facilitar la realización concreta del pueblo de Dios; está por encima de todas sus instituciones, que le deben obediencia. Tiene su razón de ser y su sentido en la alianza y se legitima en la acción salvadora de Dios, que la precede.

El destinatario es una comunidad humana, que pasa por situaciones muy diversas: primero es una confederación de tribus, en régimen prenacional; después es una nación; finalmente, es la provincia de un imperio, desde su perspectiva, una comunidad religiosa. La ley crece y se adapta para guiarla en todas esas situaciones. Cubre todos los aspectos de la vida de la comunidad y del individuo dentro de ella. Esos múltiples aspectos no producen categorías diferentes dentro de la ley; todos sus preceptos tienen el mismo valor y la misma autoridad. Ni siquiera hay diferencia entre los preceptos que regulan la relación interhumana y la relación religiosa: en el pueblo de Dios la dimensión horizontal (interhumana) y la vertical (humano-divina) son inseparables.

El análisis del inmenso cuerpo de ley del Pentateuco descubre en su masa discontinuidad, innovación, cambios de acento, diferencia en la situación de los destinatarios. No es un código nacido de una vez, ni surgido por delante de la historia para encauzarla, sino resultado de la codificación progresiva de costumbres, normas y preceptos, que surgieron andando el tiempo y que estuvieron en vigor antes de ser codificados. Su confesado carácter divino y su encuadre en la alianza sinaítica no borran su carácter humano ni ocultan el artificio de ese encuadre.

Por si no dijera bastante de su origen progresivo la cambiante situación de sus destinatarios, hay en la misma estructuración literaria de la ley indicios externos y formales de la diversidad de códigos, cada uno de los cuales tiene detrás de sí un largo proceso de formación. El análisis literario ha puesto nombres a estos códigos: decálogo mosaico, decálogo cúltico, código de la alianza, código deuteronómico, ley de santidad, ley y saber sacerdotal. ¿Qué rostro tiene cada uno?

El decálogo mosaico *(Ex 20,2-17; Dt 5,1-22) es una colección de diez preceptos de forma categórica o apodíctica, que regulan las relaciones básicas con Dios y con el hombre. El pequeño número de preceptos no debe llamar a engaño, pues las exigencias que imponen son comprometedoras. Los más extensos códigos no pasarán de ser explicitación de lo ya contenido de algún modo en el decálogo. Sorprende su equilibrio entre las exigencias para con Dios y las exigencias para con el prójimo. Por lo*

demás, al ser en él inseparables lo religioso y lo ético, en el incumplimiento de unos preceptos se violan también los otros. Sus mandatos y prohibiciones no piden sólo actos, sino actitudes, que comprometen toda la persona. La extensión de unos preceptos es llamativamente larga frente a otros; aquélla se debe a explicitaciones que surgieron con el tiempo.

El origen mosaico fue contestado por la crítica, por suponer en los preceptos enseñanza profética. Se puede afirmar, a la inversa, que los profetas suponen el decálogo. Aunque no sea en su forma actual, no hay nada que impida datarlo en la época mosaica. Del siglo quince hay en Egipto un texto que ofrece este paralelo: "Yo no he saqueado, no he codiciado, no he robado..., no he matado, no he hecho matar, no he hecho mal a otro, no he escatimado la ofrenda al templo".

El decálogo cúltico *(Ex 34,14-26) es otro sumario de preceptos apodícticos, todos de carácter religioso. Giran en torno al precepto capital de la veneración exclusiva de Yahveh, con culto y fiestas y, sobre todo, con el no reconocimiento de otras fuerzas como dioses. Se encuadra en la renovación de la alianza (versión yahvista de la alianza sinaítica). La concentración en lo religioso debió obedecer al peligro del encuentro de Israel con los dioses cananeos. Sale al paso de esa fascinación, afirmando como Dios a Yahveh, por la celebración de sus fiestas y por peregrinaciones anuales al santuario central de la confederación. Este decálogo debió surgir en la época de la sedentarización, como muestra el carácter agrícola de las fiestas.*

El código de la alianza *(Ex 20,22-23,19) es ya un verdadero libro de ley. Contiene leyes de forma apodíctica, como las de los decálogos, y leyes de forma casuística, como las de los códigos antiguos orientales. En el contenido se inspira también a fondo en éstos o en la costumbres y leyes que Israel observa en sus vecinos. Con su objetivo religioso y social amplía las dos secciones del decálogo mosaico. Supone a los destinatarios en vías de sedentarización. Se enfrenta con rasgos rechazables de la cultura y religión cananeas, en las cuales, por otra parte, se inspira.*

Actualiza principios fundamentales procedentes de le época mosaica y trata de integrar en ellas las nuevas situaciones.

El código deuteronómico *(Dt 12-26), encuadrado en grandes secciones parenéticas, se dirige a una sociedad desarrollada y perfectamente estructurada. Tiene como base el código de la alianza, que modifica en dirección más humanitaria. Muestra influjo profético, y se cree nacido en el reino del Norte, con adaptaciones recibidas en Judá, después de la caída de Israel.*

La ley de santidad *(Lev 17-26) es una colección de normas y exigencias, de carácter cúltico-ritual predominante, aunque también de tipo ético, orientadas a conseguir la cualidad de la santidad, que hace al hombre semejante a Dios. Tiene influjo de Isaías y se atribuye al sacerdocio sadoquita de Jerusalén. Su fecha de origen debe ser el siglo siete.*

La ley sacerdotal *es el conjunto legislativo más vasto y complejo del Pentateuco. Integra en sí la mencionada ley de santidad e incluye las disposiciones sobre la morada o santuario del desierto (Ex 25-31; 35-40), el ordenamiento del sacerdocio (Lev 1-10), la ley de pureza (Lev 11-16) y conjuntos heterogéneos con crecimientos más tardíos (Núm 1,1-10,10; 15; 17-19; 25,10-31,54; 34-36). Su base está en la torá de Ezequiel (Ez 40-48). Tiene interés en presentar todo el ordenamiento cúltico y todas las instituciones como nacidas en el Sinaí. Contiene elementos muy antiguos, pero en conjunto es cristalización de ley y saber sacerdotal en el exilio y después.*

9. El esquema del Pentateuco *procede del "credo histórico" de la confederación de Israel. Sus grandes temas son, aparte del de los orígenes cósmicos y humanos, los patriarcas, el éxodo, el Sinaí con la alianza, la marcha por el desierto hacia la tierra, el cual ve esos momentos en secuencia cronológica, poniéndose, asimismo, en cada uno de ellos.*

Sabemos que Israel se formó en Canaán, cuando las tribus que lo componen estaban en el proceso de la sedentarización.

Nació como una confederación sagrada, sin estructura nacional (política, militar, jurídica, económica), sobre la base común de un santuario central y de un credo religioso. Huellas de ese nacimiento quedan en Jos 24, que retiene recuerdos lejanos, conservados por el culto, de la alianza de Siquem.

El credo fundamentador de la confederación es de carácter histórico. Proclama la acción de Dios en la formación del pueblo en tres momentos densos: la llamada y promesa de tierra y de descendencia a los patriarcas, la liberación de servidumbre de sus descendientes en Egipto, la guía de los liberados hacia una tierra de destino.

Otras fórmulas del "credo" las encontramos en Dt 26,5-9 y en Dt 5,20-24. En la lírica y en la historiografía se vuelve a tropezar con esos resúmenes de historia; llevan ya integrados en su secuencia otros momentos significativos. Fue la antigua confederación de Israel, en los siglos doce y once, la que dio la pauta para enfocar la historia como un proceso guiado por Dios, basado en la dialéctica de palabra y realización, promesa y cumplimiento.

En la secuencia de momentos establecida en el "credo" tenemos el esquema del Pentateuco. Para llenar ese esquema la tradición oral primero y la historiografía después, recogieron los recuerdos históricos de los antepasados y los estructuraron dentro de él. Al hacerlo, marcaron más la secuencia y la relación de unos momentos con otros, así como la identidad de los protagonistas y la presencia del pueblo todo en cada etapa. Las sucesivas versiones historiográficas de esa tradición encontraron, dado el material narrativo, la ley que encuadraron en él y hasta el orden y la estructura de su historia.

El problema que el esquema del "credo histórico" plantea al esquema del Pentateuco es que no se desarrolle dentro de éste el tema de la conquista, sino en el libro de Josué. La tensión hacia la tierra es tan fuerte en el Pentateuco, que parece quedar truncada la obra que no incluye la conquista. Por eso hay razón de hablar del Exateuco, que implicaría la inclusión de Josué en el conjunto pentatéuquico. Lo cierto es que el tema de la conquista fue historiografiado por el Deuteronomista en el libro de Josué, y que en el Pentateuco no hay sino movimientos iniciales y tentativas no logradas de entrada en la tierra. ¿Tenían las versiones de la Tradición del Pentateuco un final con la conquista? La pregunta no tiene hoy respuesta satisfactoria.

Un problema de signo contrario reduciría el Pentateuco a Tetrateuco, privándolo del Deuteronomio. Este libro, en efecto, es de origen independiente. Ello nos llevará a decir que la identidad del Pentateuco radica más en su contenido legal que en su contenido narrativo. En último término, obedece a la decisión de abarcar en un conjunto toda la obra de Moisés. Esa decisión la tomó Israel en el siglo quinto a. C., al incluir el Deuteronomio independiente en el conjunto de la obra mosaica. Por eso se relegó el relato de la muerte de Moisés al final de Deuteronomio.

10. Las versiones diversas *de la tradición del Pentateuco expandieron los "artículos " del credo histórico en verdadera historiografía. Llevan hoy los nombres que les diera la crítica literaria en el siglo diecinueve: yahvista, elohista, deuteronomista y sacerdotal (JEDP); son nombres convencionales, pero válidos para retener todo lo que el trabajo científico ha venido aportando. Hoy no tienen la rigidez agresiva del comienzo y no se les llama fuentes, sino tradiciones o versiones de la tradición común, señalando con ello que su identidad se dibuja ya más atrás de su existencia literaria, en los estadios de la tradición oral. Cada versión es un proyecto realizado de teología de la historia, o mejor de historia de la salvación, destinado a ser mensaje en una situación específica del pueblo.*

11. La versión yahvista *(J) toma el nombre del hecho de llamar a Dios Yahveh desde el comienzo (Gén 2,4). Se deja identificar entre las otras versiones por su estilo vivo y pictórico; por su humanista interés en el sentir de sus personajes; por el lenguaje antropomórfico que presenta a Dios cercano; por sus temas preferidos, la tierra, el pueblo, la nación; por su universalismo.*

Es la versión de la tradición común con las modalidades que revistió en el reino de Judá, con el consiguiente interés y prefe-

rencia por sus lugares, sus personalidades y sus tribus. Debió cristalizar en la época de David y Salomón, según lo demuestran las alusiones veladas a la monarquía davídica, la situación histórico-sociológica que deja entrever, el aire humanista que corría en la época salomónica, y que tuvo también expresión en otras obras literarias, como la historia del ascenso de David al trono y la de su sucesión, incorporadas a los libros de Samuel.

A pesar de los aludidos rasgos caracterizadores, no es una obra simple. Parece asumir, sin grandes modificaciones, elementos narrativos que estaban ya configurados. Es una obra compuesta. Por otra parte, su completa fusión con la parecida versión elohísta hace a veces imposible deslindar las fronteras entre la una y la otra.

Su comienzo está claramente en Gén 2,4 y su conclusión al final del Dt, con el tema de la muerte de Moisés. Los personajes que hacen su espina dorsal son Adam, Abel, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Judá, José, Moisés y Josué, Los más importantes son, sin duda, Abraham y Moisés. Su marco rebasa el del antiguo credo histórico, al anteponer a la historia de los predecesores de Israel el tema del origen humano y del principio de las naciones.

No es excesivo definir esta obra como una de las más geniales creaciones del espíritu humano. Es la primera realización de una gran historia teológica, que servirá de pauta a toda la ulterior historiografía bíblica. La clave para leer esta historia está en Gén 12,1-3, en donde se precisa que la elección de Abraham en el seno de la humanidad en desarmonía es para que en él se bendigan todos los pueblos de la tierra. Es una razón que saca la elección de Israel de su particularismo, a la vez que afirma la salvación para toda la humanidad. Así armoniza dos rasgos a primera vista irreconciliables: su nacionalismo con su universalismo.

La teología del yahvista está encarnada en la historia, incluso en la aparentemente anodina o de puro interés humano. Su retrato de la humanidad en maldición, en lucha con el mal, está iluminado por signos de esperanza. La historia particular de Israel es para él el gran signo o ámbito de signos de la salvación que Dios ofrece al mundo. La elección es una responsabilidad de Israel ante Dios y ante los pueblos que el yahvista ve asociados al suyo en destino, dentro del reino creado por David. Su versión de la historia es un mensaje para su pueblo en esa precisa situación.

12. La versión elohísta *(D) se denomina así porque llama a Dios Elohim, evitando el uso del nombre Yahveh hasta que éste es revelado a Moisés (Ex 3,13-15). Su estilo no es tan vivo y dramático como el del yahvista, sino más liso y apagado. Con todo, no es siempre fácil distinguir uno del otro por el estilo. Ayudan para ello otros criterios convergentes. El elohísta tiene nomenclatura propia para ciertas personas y lugares; muestra interés y predilección por lugares y por personas de las tribus del Norte (Siquem, Betel, Jacob, Rubén, casa de José), revela frente al yahvista mayor sensibilidad ética y teológica, al menos en cuanto al lenguaje.*

Por esas razones se deduce que esta versión de la tradición común se hizo en el reino del Norte, probablemente en el siglo octavo. Su marco se ciñe más al del credo histórico, sin énfasis alguno en el último de sus artículos: la tierra. Se concentra en los patriarcas, con los que comienza, y en Moisés, el hombre del éxodo y de la alianza.

El elohísta no es comparable con el yahvista en grandeza de diseño teológico ni en universalismo. Tal vez perdió mucho al realizarse la fusión de las dos versiones. Pero la diferencia en ese aspecto obedece a otras razones. La problemática religiosa planteada en el reino del Norte y la más larga experiencia de contacto con la población de Canaán le llevaron a concentrarse en la guarda de la propia identidad amenazada. No le preocupan tanto los pueblos como su propio pueblo. Aquéllos no son vistos con el optimismo del yahvista, sino con prevención, como masa pecadora, en cuyo contacto su pueblo corre peligro de perderse. No le interesa tampoco la tierra como tal, ni la nación, sino el pueblo de Dios en cuanto patria de la alianza. Por ello pasa rápidamente sobre los patriarcas y se alarga con Moisés; tiene interés en los temas del éxodo y de la alianza, para ver

nacer allí y constituirse el pueblo de Dios. La concepción teológica de éste es profunda en el elohísta.

En todos estos rasgos muestra su parentesco con los profetas del Norte, que fundamentan también el ser de Israel en las dos antiguas tradiciones del éxodo y de la alianza. No es extraño que, por su parte, muestre el elohísta interés mayor en el fenómeno profético.

La mira pastoral del teólogo elohísta es la de concienciar a su pueblo en el pecado, que según él está en la infidelidad de Israel a su origen, a la alianza y a la elección. Israel pecó ya en el Horeb (Sinaí) con el culto al becerro de oro (Ex 32), el pecado original en que cae el reino del Norte desde su primer rey Jeroboam. Su versión de la historia quiere ser una llamada a conversión, que es recuperación del propio ser y de la propia identidad, ofuscada por la contaminación con el culto cananeo.

El lenguaje teológico del elohísta es menos antropomórfico que el del yahvista. Acentúa el papel de los mediadores (Moisés) y de las mediaciones de la revelación, para dejar a Dios más distante. Esa misma idea de distancia entre Dios y el hombre repercute en su postulada separación entre su pueblo, nación santa, y los pueblos. Su sensibilidad ética es también más refinada. Para hacer de los patriarcas figuras ejemplares, lima las asperezas que pudieran ensombrecerlos.

En esta versión debía estar encuadrado el código de la alianza. Y en su mismo espíritu surgirá, un poco más tarde, el código del Deuteronomio. Entre todos y entre ellos y los profetas del Norte, en particular Oseas, hay claras afinidades espirituales y situcionales.

El Deuteronomio *(D) no es una versión más de la tradición común, aunque tenga en el trasfondo el esquema del Pentateuco. Es un libro de ley, de origen independiente, unido a los otros libros con el fin de reunir en un solo bloque toda la obra de Moisés. Lo que la escuela deuteronomista, en el exilio y posexilio, aportara de redaccional al Pentateuco no tiene la categoría de una versión propia de la tradición allí historiografiada.*

13. La versión sacerdotal *(P) toma el nombre de los que se*

piensa fueron sus autores, los sacerdotes sadoquitas y aaronitas de Jerusalén. Los rasgos que permiten identificarla en el Pentateuco y que justifican la atribución al sacerdocio son un interés particular por el ordenamiento y por las instituciones cúltico-sacerdotales, el lenguaje escolástico y refinadamente teológico, el cuidado de no dejar vacíos cronológicos, para mostrar la continuidad escrupulosa de la vida y, con ese mismo objeto, el afán sitemático de hacer las genealogías de los personajes importantes.

La versión sacerdotal es una actualización de la tradición común, historiografiada ya por JE, hecha en el destierro y completada después; es mensaje para el pueblo que ha dejado de ser nación y debe organizarse como comunidad cúltico-religiosa, en orden a sobrevivir. Las versiones anteriores no agotaron el sentido de la tradición de la época fundacional. La versión sacerdotal le arranca nuevo sentido, desde la perspectiva del presente; la hace hablar para él. Es un mensaje y un programa. En su reinterpretación no cuenta para el futuro la historia trágica de la nación narrada por el deuteronomista; cuenta el orden cósmico y el ordenamiento del pueblo, asegurados sólidamente para siempre desde el mismo comienzo, cuando Dios los estableció.

La versión se integra de un relato, que cubre las etapas comunes a las otras versiones o el esquema del Pentateuco, y de una masa de ley, que es la llamada ley sacerdotal. Su forma última no es anterior al siglo quinto, en el que termina de integrar los elementos que la hacen tan compleja.

Siguiendo la pauta del yahvista, comienza con los orígenes cósmicos y humanos y termina con la muerte de Moisés, después de haber recorrido el camino común. Relee todo el pasado de tal modo que el presente se ve allí aludido e incluido. Hace nacer las instituciones importantes del presente (sábado, circuncisión, ordenamiento completo de la comunidad y de su culto) en momentos densos de esa historia, que periodiza por alianzas. La primera, aunque no se llame con ese término, es la de la creación, toda buena, en cuanto vista desde la perspectiva del creador; la segunda es con Noé y por él con la humanidad; aquí revela el P su universalismo; la tercera es la patriarcal y la

cuarta la sinaítica. Para el autor las tres primeras son el prólogo de la última, en la cual pone a todo el pueblo constituido en 'edah *o en comunidad cúltica. Esta es la figura sacerdotal del pueblo de Dios.*

La teología sacerdotal se puede definir como teología de la 'edah. *Su centro es la morada (miskán), concebida con rasgos mezclados de la tienda del desierto y del templo de Jerusalén. El sacerdocio ejerce el papel de la mediación ante el Dios santo, distante, accesible sólo en su "gloria". Para acercarse a él el pueblo tiene que estar limpio y ser santo, así como todos los objetos que tienen relación con el lugar de su morada. La ley lo prevé todo. Por la explicación el pueblo se prepara para el encuentro. El culto sacrificial es el lugar en donde se accede a la divina cercanía y a la salvación.*

No hay en esta teología vaivenes ni inseguridades; nada está a merced y dependiendo del hombre; todo está señalado y dispuesto para siempre por el mismo creador. No hay en ella tendencias carismáticas ni mesiánicas, que hagan mirar hacia el futuro como lugar de salvación. El lugar está ya ahí, en la 'edah *constituida por la alianza mosaica. Esta teología no pretende ser una especulación, sino un plan pastoral que, sobre las ruinas del exilio, ha de consolidar la comunidad posexílica.*

14. La formación del Pentateuco *comienza, desde lejos, en la configuración progresiva y laboriosa de las tradiciones históricas y de los códigos de ley. Tras esa actividad que se puede calificar de prehistoria, los comienzos formales coinciden con el surgir de las versiones antiguas (JE), sobre el esquema del credo histórico.*

El paso siguiente es la fusión de esas versiones. Según la hipótesis más plausible, la versión elohísta, al caer el reino del Norte (año 721), fue recibida en Judá y, como fruto de la actividad literaria de la época de Ezequías y gesto conciliador con los restos del Norte, se fundió con la versión yahvista. En la fusión la versión elohísta perdió mucho; pero no hasta el punto de enajenar su personalidad. La fusión no es tan perfecta que llegue a evitar duplicados y otras anomalías literarias. Al resultado de la fusión se le suele dar el nombre convencional de yehovista (JE).

El Deuteronomio básico, nacido a su vez en el reino del Norte, vino también con el E a Juda y sufrió allí adaptaciones. Era obra independiente y en un principio estuvo a la cabeza de la historia deuteronomista. De ahí es arrancado por la escuela sacerdotal, responsable de la última versión de la tradición del Pentateuco, y es integrado en el conjunto de la obra atribuida a Moisés. La misma escuela sacerdotal es la que fundió en su versión la historia yehovista. Al ser ella la que tomó la iniciativa, asumió y dejó, según su propio criterio, y dio el marco a todo el conjunto con su propia versión, interesada más que ninguna en la secuencia cronológica.

Un origen tan complejo da razón de la complejidad literaria de la obra. No sabemos en qué medida interviene el escriba Esdras en la configuración final de la Torá. Lo cierto es que fue tomada por él como base de su reforma religiosa y sirvió de norma a la comunidad organizada por él.

Cuando la tradición llama a Moisés autor del Pentateuco, no acierta en cuanto a señalar a su autor literario, pero sí a su gran protagonista o actor. El Pentateuco no tiene datos adecuados para hacer su biografía, pero dice bastante de su presencia y de su actividad en la formación de Israel, en los primeros momentos de su historia. De esa actividad quiere dar razón el Pentateuco, y en ese sentido es su obra. Si pudiéramos saber más de esas dos figuras grandes y borrosas, que son Moisés y Esdras, sabríamos también más del origen del Pentateuco.

15. Historia sagrada *o historia y ley de salvación serían términos adecuados para definir el Pentateuco. No es historia como la que hoy lleva este nombre. No podía serlo, porque este tipo de historia es muy reciente. Tampoco lo sería, aunque se diera a quienes lo escribieron la posibilidad de reconstruir su pasado con el rigor y el método de la historia actual, porque no quería ser eso.*

El Pentateuco no evoca el pasado para reconstruirlo tal como pudo ser visto por los ojos de todos los posibles espectadores, sino como fue visto y vivido por el pueblo protagonista y según el

sentido que tuvo para él a lo largo del tiempo. A este pueblo no le interesaron tanto los rasgos exteriores de la realidad y los contornos precisos de los hechos, cuanto la presencia misteriosa del Dios salvador que se revela en ellos y los trasforma en signos cargados de significación. En esa dimensión los acontecimientos y hechos referidos no pertenecen sólo ni siquiera tanto al pasado, cuanto al presente e incluso al futuro: siguen aconteciendo y desplegando su inagotable realidad.

El credo histórico no da al Pentateuco únicamente el esquema para estructurar dentro de él el material de la tradición; le da también su dimensión confesional y lo convierte en proclamación de la presencia salvadora de Dios, protagonista de la historia con el hombre. El Pentateuco es épica sagrada, canto de las grandes obras de Dios como creador y salvador. Lo proclama como el salvador que acompaña al hombre y el mundo hacia su plena realización, hasta que sea todo "bueno"; con ello es su creador. Si la historiografía del Pentateuco arranca buena parte de su material del ámbito sacral en que vivía, el culto, no fue para hacer con él una historia profana, sino para insertar en la secuencia de los grandes momentos de la salvación lo aparentemente insignificante y anodino, la vida de cada día.

Desde la perspectiva de la fe, siguiendo el arco que se abre con la palabra de la promesa y se cierra parcialmente con muchas, sucesivas y continuas realizaciones, cupo a los autores del Pentateuco concebir la historia como proceso de realización del hombre en el mundo. Es un proceso animado por la fuerza de la palabra de Dios, pero que compromete también al hombre en la tarea. La realización en plenitud o lo que se suele expresar con el término salvación, se adentra tan a fondo en la conciencia del pueblo bíblico, que no acierta a verse a sí mismo, a la humanidad entera y hasta el mundo físico, sino como penetrados por esa exigencia radical, que no se da por satisfecha hasta terminar en el infinito. En el Pentateuco ese pueblo se siente en camino, y cargado con la misión de proclamar ese camino a todos los pueblos y al mundo, aunque por momentos le entretenga tanto la tarea de la propia realización, que se olvide del gran horizonte de la humanidad y del Dios universal.

En el Pentateuco hay muchos niveles de mensaje: el de las tradiciones históricas en sus estadios orales, el de los códigos de ley, el de cada una de las versiones de la tradición común, el de la Torá en su conjunto. Esta ha servido de norma de vida para el pueblo de Dios por siglos y siglos, y hoy no se puede decir que se haya agotado su luz ni callado su lección.

GENESIS

El nombre *del primer libro de la Biblia es Génesis, origen, principio, devenir. Este nombre acierta a señalar el objeto del libro, que es presentar el mundo, la humanidad, los pueblos, Israel, en su originarse. Al decir "originarse" intentamos recoger el matiz de dinamismo que el libro pone en su presentación del principio de las cosas, y salir al paso de una concepción estática, que lo supone todo terminado en el momento de nacer.*

El nombre hebreo del libro es Berešit, *"al principio", en razón de su comienzo: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra". El término no tiene ahí tanto sentido temporal cuanto ontológico o de esencia. Podríamos glosarlo así: en todo cuanto existe diferenciado en su ser y con función en el universo hay presencia activa del creador; fuera de ella es todo caos.*

El contenido del Génesis *induce a distinguir dos partes en el libro. La primera parte (Gén 1-11) se interesa del devenir del mundo, de la humanidad y de las naciones. Lo presenta todo como creatura y, en su juicio, es todo de condición "buena", en cuanto obra del creador; de condición ambigüa en cuanto actúa por su cuenta; pero aún entonces la creatura sigue estando acompañada por la presencia del creador.*

En una serie de cuadros, con personajes diversos como actores, cada cual representante de toda la humanidad (Adam y Eva, Caín y Abel, cainitus y setitas, prediluvianos y Noé, familia de

Noé, naciones concentradas en Babel), observa más de cerca la condición del hombre en el mundo y lo ve envuelto en el mal y en el fallo, pero con la promesa de victoria y con la esperanza de bendición. El creador mismo se revela salvador de este hombre que hace predominar la maldición.

La segunda parte (Gén 12-50) habla de los principios de Israel en sus predecesores los patriarcas. El tránsito entre la humanidad universal y esta humanidad concreta se hace parando la atención sobre una familia, tomada del conjunto de los pueblos (Gén 10-11): la familia de Abraham. En el nivel teológico el tránsito se logra por la contraposición de dos términos: maldición y bendición. A la maldición predominante en la humanidad se contrapone la bendición de una familia, para que por ella revierta sobre la totalidad.

Las figuras de los patriarcas se recobran por el ensamblaje de recuerdos episódicos, algunos fieles al ambiente histórico de la era patriarcal, la primera mitad del segundo milenio a. C., y otros más imaginativos. Todos giran entorno a tres temas, que constituyen los hilos de la trama: descendencia, posesiones y bendición.

Abraham, el primero de los patriarcas (Gén 12-25), es en el Génesis modelo del que cree y confía. Es presentado en movimiento desde Mesopotamia a Canaán, acampando en diversos lugares de su geografía, desplazándose a Egipto y volviendo, para arraigar en la región de Hebrón. Los varios ciclos de su tradición le relacionan con diversos grupos humanos y con muchos lugares. Esas relaciones dan oportunidad para señalar cómo Abraham es signo de bendición y eventualmente lo puede ser de maldición.

El tema de la descendencia no se resuelve por Ismael, el hijo de Agar, sino por Isaac, el hijo de la esposa. Este hijo será todavía objeto de prueba de la confianza de Abraham; pero, al fin, éste lo recobra y, antes de morir, lo ve fundando una familia. El tema de las posesiones pasa por el progresivo enriquecimiento y remata con la adquisición de una propiedad en Hebrón, la gruta de Macpela, con lo que Abraham deja ya de ser un extranjero en el país.

Isaac, el segundo de los patriarcas, es absorbido de un lado por Abraham su padre, del otro por Jacob su hijo. Son dos grandezas que lo asombran, quedándose él con la función de puente. No se mueve de la geografía palestina; el centro de su clan es Berseba. El único capítulo que habla de él directamente es Gén 26, y los temas de este capítulo tienen un doblaje en la tradición de Abraham.

Jacob, el tercer patriarca (Gén 25-35), es la encarnación del luchador tenaz y ambicioso, con rasgos también de que espera algo de Dios. En ciclos diversos de su tradición aparece en relación con Esaú, en la casa paterna, con Labán, en Mesopotamia, y otra vez con Esaú, en Transjordania. Por su astucia se hace con los títulos y los bienes de ambos, si bien termina en paz con los dos. Lucha también con Dios y es fuerte, a raíz de lo cual le es cambiado el nombre por el que tendrá su pueblo, Israel. Enriquecido de bienes y de hijos, asienta en Siquem y luego en Betel, los verdaderos centros de su clan. En su tradición se mezclan episodios sobre Esaú y su pueblo Edom.

Los hijos de Jacob constituyen el argumento de la última parte del Génesis (Gén 37-50). A propósito de Simeón y Leví, con sus clanes respectivos, hay en Gén 34 mención de una acción de violencia contra los cananeos de Siquem; sobre Rubén se recuerda un episodio de incesto (Gén 35,22s); sobre Judá una aventura con Tamar (Gén 38). Fuera de esos pequeños datos sobre algunos de los hijos de Jacob, todo el resto de la historia se interesa de José y de sus propios hijos, con los que al fin se vuelve a reunir toda la familia, en Egipto.

La historia de José difiere literariamente de todo lo precedente. No se hace de episodios ni de ciclos de tradiciones, sino que es historia ligada, situada en ambiente. Trata de la relación conflictiva entre José y sus hermanos, de la bajada de aquél a Egipto, de su triunfo rápido, su caída y su vuelta a la cima, en la corte faraónica. Su puesto allí prepara el reencuentro con sus hermanos, que se ven precisados a buscar pan en Egipto. José los prueba, se les da a conocer, los hace bajar a Egipto con su padre. Jacob reconoce como suyos a los hijos de José, que serán cabezas de grandes tribus de Israel, Efraim y Manasés.

El libro termina con las "bendiciones" de Jacob para sus hijos y con la muerte de Jacob y de José. Deja preparado el enlace con el libro del Exodo y el tránsito de los patriarcas al pueblo numeroso.

El lugar del Génesis *en el Pentateuco es no sólo el de prólogo, sino también el de fundamento y principio. Lo es así en el plano literario, en el real-histórico y en el teológico.*

En el plano literario el Génesis no es un libro independiente, sino parte de una gran obra, hecha durante siglos, cristalizada en tres versiones sucesivas (JEP), que luego se fundieron. Abarca la era patriarcal y la era mosaica. Por el Génesis comenzó el estudio literario de toda esa obra, y en él se encuentran los elementos más orientadores para su reconstrucción.

En el plano real-histórico, el pueblo de que habla el Pentateuco tiene el principio en los patriarcas, igual en cuanto a origen, como a caracterización. Los patriarcas, a su vez, aparecen en el Génesis encuadrados en la gran familia de los pueblos; los pueblos diferenciados, por su parte, se ven fundidos, hacia atrás, en la especie humana en donde todos son uno, de condición igual; la especie humana, finalmente, tiene el lugar de su morada en el mundo y comparte con él la condición de creaturidad. El Génesis presenta en orden inverso esos lejanos fundamentos de Israel; éste se ve naciendo en el resto del Pentateuco.

En el plano teológico el Génesis cubre el primer artículo del credo histórico, que da el esquema al Pentateuco: la elección de los patriarcas. En este plano el Génesis es también la base de toda la Biblia, en cuanto que abre y presenta la historia humana como historia en su existencia particular y de ahí la llevó al ámbito universal humano. Trascendió incluso ese ámbito y se encontró con Dios como creador del universo. Desde esa perspectiva leyó en la realidad la exigencia de ser "buena". Por consiguiente, el mal que hay en el mundo y que se produce sin cesar, debe ser vencido. Y ahí sitúa la obra del Dios creador y salvador, junto con la tarea del hombre y su esperanza.

La composición del Génesis *es inseparable del tratamiento de este tema en todo el Pentateuco. Para información global remitimos a él. De los orígenes cósmicos y humanos se interesaron en el Génesis las versiones yahvista y sacerdotal; la segunda es la que dio el cuadro, la primera prestó la mayor parte del material narrativo. La historia patriarcal se integra de aportación de las tres versiones (JEP), individualizables hasta el detalle en casi todo el libro.*

Pero en este momento interesa sobre todo identificar los géneros literarios menores, que intervienen en el gran relato de los orígenes cósmicos y humanos y en la historia de los patriarcas. Dado que lo primero está fuera del ámbito controlado por la historia y lo segundo pertenece a un período histórico conocido sólo en líneas generales, es importante definir el carácter del material que evoca lo uno y lo otro.

Se puede decir que el Génesis es el paraíso de los géneros narrativos poético-populares, con algunas muestras también de géneros eruditos. Hay en él cantos populares, de origen intrazable, algunos de los cuales fueron tomados como oráculos, como bendiciones o como maldiciones (canto de Lamec, oráculo de Rebeca, bendiciones de Jacob); hay el mito o historia sagrada de orígenes, al estilo de los mitos orientales, aunque generalmente transformados y en formas fragmentarias (elementos en el relato de la creación, los hijos de Dios y las hijas de los hombres, el diluvio, las longevidades patriarcales); leyendas que informan sobre países extranjeros, sus orígenes, costumbres, instituciones (Ismael y los ismaelitas, Lot con los moabitas y anmonitas, Esaú y los edomitas, la torre de Babel, Egipto en la historia de José); leyendas locales cananeas, con etiologías de lugares (Sodoma); leyendas cúlticas, sobre origen de santuarios, de prácticas religiosas (los santuarios patriarcales); leyendas sobre caracteres de tribus y de grupos humanos, vistos en sus predecesores o epónimos (Caín y Abel, Esaú y Jacob). Hay también cuentos y creaciones novelescas, tomadas o modeladas para el caso (tentación de José, aventura de Sara en Egipto, cortejo de Raquel por Jacob); y hay, en otro orden, listas y genealogías, de carácter más técnico (Gén 10-11).

El sentido de estos materiales puede ser diverso en su existencia independiente y en su existencia funcional en el contexto en

que fueron insertados. Esta sobreposición de sentidos dificulta en grado muy agudo la interpretación del Génesis. El valor de estos géneros tiene que ser enjuiciado con el criterio justo, escuchada la intención de quienes los usaron. Lo que no tiene tal vez valor histórico alguno puede tener, sin embargo, particular valor teológico.

El valor histórico *del Génesis no es el primero por el que hay que preguntar, aunque sea legítimo objeto de pregunta. La primera parte del mismo nos lleva enteramente fuera del margen de la historia; los orígenes universales escapan de su dominio. La segunda parte se mueve dentro del período histórico, en un momento conocido en líneas generales, como lo es el Medio Oriente en el segundo milenio a. C. Pero los que escribieron la historia de los patriarcas en el Génesis pertenecen al Israel que había tomado conciencia de su entidad nacional, dentro ya del primer milenio. Era demasiado tarde para recuperar la imagen histórica fiel de sus antepasados, aparte de que no fue tampoco eso exactamente lo que se propusieron.*

Los recuerdos históricos que manejaron los autores del Génesis tienen, con todo, una medida de valor para la historia. Muchos de ellos concuerdan con lo que hoy se ha podido aclarar a la luz de otras fuentes, escritas y monumentales, sobre la historia y la cultura del medio Oriente en el segundo milenio a. C. y sobre los orígenes lejanos de Israel.

Los nombres de los patriarcas no son extraños en la onomástica de su tiempo. Su procedencia mesopotámica, sus migraciones hacia Canaán, sus eventuales desplazamientos a Egipto, su forma de vida seminomádica, las costumbres y leyes porque se rigen, pueden todos documentarse con fuentes que, si bien no hablan de ellos, hablan de grupos humanos mayores de los que ellos formaban parte. Con todos esos datos y los del Génesis no es posible hacer la biografía de ninguno de los patriarcas, pero sí diseños verosímiles, lo cual merece ya el nombre de historia.

Pero para valorar la tradición del Génesis desde la pregunta histórica es preciso matizar más. Algunos de los géneros antes mencionados no tienen valor histórico alguno, aunque lo puedan tener de otro orden (el mito, la fábula, el cuento). Otros lo tienen en una medida peculiar.

La leyenda y la saga, que predominan en el Génesis, se sitúan con todo derecho en el género de la historia y con frecuencia guardan recuerdos perfectamente válidos. Son el vehículo normal de transmisión del pasado. Pero en ellas no se cuentan las cosas como fueron, sino como han venido a ser para quienes las cuentan. No recogen únicamente la memoria, sino también el presente. Los transmisores hablan por ellas de sí mismos, eligiendo lo que les es significativo, transformando, actualizando. Tienen, por lo tanto, en su contenido una densidad mayor de realidad que la de la historia pura, porque van recogiendo la identidad de los que trasmiten los recuerdos.

La tradición de los patriarcas vivió en la tradición oral y llegó a historia escrita, no porque da noticia de unas personas que fueron, sino porque aclara su autocompresión al pueblo que se considera su descendencia. Figuras con nombre personal son a veces retrato de clanes y de grupos, sin por eso dejar de ser reales; relaciones genealógicas entre personas pueden ser pura proyección de nexos establecidos entre grupos independientes, a mucha distancia de aquéllas; desplazamientos geográficos atribuidos a personas tienen más de una vez función simbólica. Si se pregunta por la realidad histórica de todos esos datos, hay que buscarla mejor en la esfera de los que actualizaron y modelaron los recuerdos, que en la de las personas de quienes los recuerdos aparentan hablar.

El valor religioso y teológico *está más a flor que ningún otro en el Génesis. Ese carácter se puede afirmar ya de las leyendas en su existencia independiente; pero más todavía de las versiones complexivas de toda la tradición y, por supuesto, de la fusión de todas ellas en el libro actual.*

Visto en la perspectiva de todo el Pentateuco, el Génesis desarrolla, proclamándolo, el artículo primero del credo de Israel y crea la tensión que anima los libros que le siguen. La tensión es producida por una palabra de promesa —descendencia, tierra y bendición—, que apela a la fe y despierta la esperanza en el Dios

que acompaña a los patriarcas. En último término, las tradiciones patriarcales no hablan sino de esa promesa y de su progresiva concreción. Los libros siguientes prosiguen señalando nuevas concreciones. La historia humana interesa en cuanto es el lugar en donde se encarna la salvación que Dios ofrece al hombre. La tradición de los patriarcas en el Génesis muestra en qué consiste y cómo se realiza.

La parte que habla de los orígenes cósmicos y humanos, con trama también de historia, intenta definir, sorprendiéndola en movimiento, la condición del hombre en el mundo. Sus datos no tienen valor para reconstruir el origen del mundo ni de la humanidad; pero hablan con elocuencia insuperable de la creaturidad de ambos y del Dios creador, de las realidades y esperanzas universal-humanas, del bien y del mal, del pecado y de la gracia. Todo ello se presenta ahí tal como vino a la conciencia del pueblo de la Biblia en su existencia particular. Los materiales son míticos, simbólicos, pues no hay otro lenguaje para hablar de esas realidades.

Si no todos los pormenores religiosos y éticos del Génesis recibirían aplauso, medidos por criterios cristianos y de la cultura de hoy, hay en él indudablemente una grandeza que abarca desde lejos el mismo cristianismo. Así, la inicial promesa de victoria sobre el mal o protoevangelio; la alizana de Dios con Noé y en él con la humanidad; el universalismo de la elección de Abraham: la plenitud de sentido —una forma de expresar la vida eterna— que hay en la existencia de figuras que obedecen y esperan; la esperanza que anima también a figuras titánicas, como Adam, Caín, Jacob; la búsqueda universal de armonía, añorada en Babel y en la familia de Jacob, reencontrada en Abraham y en José.

El Génesis, consecuente con su definición inicial de que todo es creatura, no idealiza a sus personajes; los presenta con un realismo que sirve para retrato del hombre universal: debilidad, fallo, pecado, arrepentimiento, obediencia, esperanza. La grandeza de toda creatura está en su referencia al creador, que lo hace todo "bueno".

El mundo creado

1,1-19 y 1,20-2,4a (1,1-2,2/1,1-2. 11-13. 26-28/1,11-12/1,14-18/1,26-2,3/1,26-28. 31a/1,27-30).

Fuera de la acción creadora de Dios el mundo es caos. Crear es liberar de la confusión sin forma, diferenciar, asegurar el ser y la función de cada cosa en el mundo. Dios inscribe en las cosas la urgencia de su realización; al alcanzarla son todas buenas: Dios subordina todo al hombre, cima de la creación, y el hombre se orienta y lo orienta todo hacia Dios, del que es imagen en el mundo (Gén 1). Frente al potencial caos que existe y persiste en el mundo (diluvio) y frente a la violencia humana (Gén 6,11s), Dios reafirma en alianza universal su voluntad creadora (Gén 9). Dentro de la humanidad multiplicada (Gén 11,10ss), la reafirma, en alianza particular, con los predecesores de un pueblo (Gén 17), un ámbito en que su acción vino a ser reconocida en esos términos.

Estas afirmaciones se deducen del prólogo que la versión sacerdotal (P) de la tradición de Israel puso a su historia. Pudo hacer esas afirmaciones proyectando hacia la humanidad y hacia el universo físico la noción que tenía de Dios, del mundo y del hombre, a través de la fe de su pueblo. Al hacerlo, dio a la autocompresión de éste fundamento y alcance universal.

El carácter de estas afirmaciones no es científico, aunque el autor se sirva de la noción experimental del mundo corriente en su tiempo; no es tampoco histórico, aunque las presente en acción y en un proceso análogo al de la historia. Estas afirmaciones son teológicas: hablan de Dios en cuanto revela acción y propósito en el mundo, y hablan del mundo en cuanto éste alcanza la plenitud de su ser en la referencia a Dios. Son teología de lenguaje medido y refinado, y son también mensaje para unos destinatarios.

El primer momento de este prólogo, el que ahora queremos comentar, presenta el mundo como creación, es decir, en el movimiento de adquirir su individuación, su función y su destino. Se adelanta a afirmar que en él es todo bueno, porque no lo

presenta como acontecer casual y sin propósito, ni siquiera como resultado de leyes naturales o de la acción libre del hombre, sino como acción y como propósito de Dios. En este caso, la imagen que nos ofrece es la de la realización final del mundo y del hombre, tal como, a la luz de su fe en Dios, la ve el autor. Si presenta al principio ese destino final, es para afirmar la urgencia que anima todas las cosas de llegar a ese término y para proclamar esa urgencia radical como iniciativa de Dios. Con el fin a la vista, se sabe a dónde el mundo ha de ir, para ser creación buena.

El modo de expresar literariamente esta enseñanza teológica es sencillo en apariencia: unas pocas fórmulas de acción que se repiten y el esquema de una semana, con todos los días llenos. En ellos se colocan unos pocos nombres que evocan todo el cosmos; sobra aún el día último, que tiene una plenitud distinta a la de la acción: la del descanso. Con pocos recursos y sencillos, el resultado acusa, sin embargo, una elaboración muy pensada y cuidadosamente elaborada. Se abre con la constatación del caos o de la confusión informe de elementos, en la cual nada es nada; se cierra con la afirmación de que está todo hecho, y el hacedor en actitud de reposo ante la creación.

El esquema de cada uno de los seis días de acción es uniforme; mantiene el ritmo de una orden y su realización. Comienza con la fórmula "Dijo Dios", que en los días segundo, tercero y sexto se repite dos veces, menciona la obra que ha de hacerse; la presenta ya hecha, emite un juicio sobre su cualidad de buena y remata con la señalación del día.

La obra de los cuatro primeros días es de preparación de espacios, por separación y por creación de elementos divisores (luz y tinieblas, aguas superiores y aguas inferiores, tierra y mar, día y noche); la obra de los días quinto y sexto es de llenar espacios: el mar con peces, el cielo con pájaros, la tierra con animales; y al fin de todo, el hombre, con señorío universal. Además de hacer el juicio de la cualidad buena de todo, Dios "bendice" los peces del mar, las aves del cielo, al hombre y el sábado. Todas las formas de vida, la vegetal, la animal y la humana, llevan en sí el principio de la automultiplicación. La producción de

la vida vegetal y de la animal se encomienda a los elementos mismos en que viven; la creación del hombre se presenta como acción directa de Dios.

La teología sacerdotal expresó aquí, con lenguaje de catecismo, un dominio majestuoso sobre la totalidad de lo real, sirviéndose del proyecto mítico, de la idea común del mundo en su tiempo y, sobre todo, de la cosmovisión religiosa de su pueblo, que él mismo llevó a su más refinada expresión. Su dominio no es, por lo tanto, científico ni conceptual, sino teológico.

Concepto clave en esta visión del mundo es *bara'*, crear, un verbo que no se usa en la Biblia sino para hablar de la acción de Dios. El generoso empleo que hace de él el Segundo Isaías nos da la pauta para descubrir la carga de sentido que aquí tiene. El profeta exílico lo usa para hablar de la acción de Dios lo mismo en la naturaleza que en la historia. Dios crea a su pueblo, al salvarlo de la servidumbre en Egipto, y luego en otros momentos sucesivos de su historia; lo crea concretamente en esa situación de exilio, por la palabra que revela al pueblo estar con él, perdonando y salvando. Crear es, en el caso, sinónimo de liberar y de salvar. Los dos son sacar del caos, de una existencia acosada, de la muerte, y abrir horizonte claro u ofrecer futuro. Para el profeta es acción de Dios en el pasado, en el presente y en el porvenir. La creación se realiza por la salvación de Dios en la historia.

A la luz de esto, la creación no debe entenderse como obra realizada en un punto del tiempo, terminada, sino como obra en curso. Esa obra en curso la conoció Israel primero en sí mismo, sintiéndose continuamente salvado; desde ahí la proyectó sobre la humanidad entera y sobre el mundo físico. Gén 1 debe, pues, leerse en esa clave, expresión madura de una concepción del mundo, que la teología bíblica no había hecho antes más que tentativamente. Lo hace ahora, cuando, desde la perspectiva de su fe, sabe encontrar a la humanidad y al mundo su lugar.

La maravillosa armonía supuesta por el juicio de que cada cosa era "buena" no es para el P materializada realidad, sino propósito, promesa y tarea. Aunque en ese momento guarda absoluto silencio sobre el mal, en la página siguiente, al presentar las creaturas actuando por sí mismas y con ello definiéndose,

no puede ya callar sobre la violencia de la naturaleza, sobre la violencia humana y sobre el emerger del caos (Gén 6, 11ss). Con la voluntad de orden coexiste la realidad de la desarmonía; la obra de la creación tiene que ser obra continuada; la creación con todo bueno supone la salvación: es la culminación de ésta.

El ambiguo término "al principio", con que comienza Gén 1, puede inducir a malentender todo el capítulo. Si se lo toma como punto del tiempo cósmico y humano, la acción creadora de Dios se reduce al remoto origen de todo. Pero el tiempo de Gén 1 es tiempo teológico: es el tiempo total de la acción de Dios en el mundo y en la historia, para el hombre sólo experimentable en la historicidad, pero para Dios todo presente. El esquema de la semana intenta abarcar esa totalidad del tiempo: el número siete y la semana representan totalidad. En ese esquema el sábado afirma la culminación de la obra y la actitud de reposo de Dios ante la obra realizada en plenitud, salvada o creada. El sábado de Dios significa para el mundo y para el hombre la plenitud de la salvación escatológica.

Según ello Gén 1 es una proclamación soteriológica. No habla de cómo fue el mundo en su momento original, sino de cómo tiene que ser en su acabada realización; no responde a la pregunta por el origen, sino por el destino. Afirma que Dios lo está creando para que llegue a él, no en un momento del tiempo humano, sino en todo el tiempo cósmico y humano.

En esta versión teológica el mundo se define por su referencia a Dios y es la fe la que lo define. Lo llama creación, un término que orienta en dos direcciones. Una de ellas es negativa: relativiza el mundo, constatando su creaturidad; la otra es positiva: dignifica el mundo, afirmando su referencia al creador. Allí se desmiente toda pretensión de divinidad en las cosas del mundo; se desmitifica cuanto las religiones naturales divinizan: cosas, seres, poderes difusos y hasta el hombre. Aquí se reconoce a todas las cosas, y al hombre sobre ellas, una inmanipulable dignidad, consistente en la referencia a Dios, en quien todo alcanza plenitud. Es una concepción del mundo equilibrada, pues no lo desfigura por ninguno de los extremos, ni el de divinizarlo, ni el de vilipendiarlo.

El hombre tiene su lugar en la cima de la pirámide, si como tal se imagina el mundo. La acción creadora de Dios se representa ascendiendo, para culminar en él. El hombre es la creatura que está más cerca de Dios; se dice ser su "imagen y semejanza" en el mundo, por su ser personal, por su capacidad creadora, por ser él quien puede tomar conciencia de la presencia y de la acción de Dios y porque puede interpretar el mundo como obra suya y así elevar sacerdotalmente hacia él ese reconocimiento.

Esta concepción del mundo se inserta en la base de la fe judía y cristiana. Su lenguaje puede resultar hoy inaceptable: sobre todo si se lo lee en clave inadecuada, como la científica o la historicista. Para sus destinatarios inmediatos, que veían tambalearse los fundamentos del mundo en las sacudidas de su historia particular, era un mensaje de vida. Hasta su institución identificadora, el sábado cobraba un nuevo fundamento. Por el sábado vivían, con la periodicidad de una semana, el tiempo todo de Dios como creador y salvador, y celebraban por adelantado la creación terminada. Es una imagen de la meta puesta a la vista, para iluminar el camino y asegurar que por él se va a la realización total y al reposo de Dios. Esto tiene sentido para quienes previamente ven el mundo desde Dios.

El hombre Adam

2,4b-9.15-17 y 2,18-25 (2,4b-9.15/2,7-9;[3,1-7]/2,18-24).

Un prólogo semejante al que puso la teología sacerdotal a su historia de salvación lo había hecho para la suya, mucho antes, el yahvista, en la época davídico-salomónica. El es el verdadero autor de la etiología del puebo elegido, en el ámbito del destino universal de salvación.

Este prólogo se integra con una serie de cuadros, mucho más dibujados en su individualidad que los elementos del prólogo sacerdotal, porque usa un lenguaje más pictórico y menos teoló-

gico. El lenguaje del yahvista es vivo, sencillo, ingenuo; tiene el dramatismo de la acción de personajes nominados. Desconcertaría al que hoy lo leyera como historia fáctica o como relato de acontecimientos que pasaron. Los personajes de la acción no son históricos; representan la humanidad entera, reducida aquí convencionalmente a ellos, para ser observada en directo y al vivo. Son, por lo tanto, personajes más reales que si fueran históricos, pues llevan sobre sí la realidad del hombre de todos los tiempos.

Los cuadros que integran el prólogo son éstos: formación de una pareja humana y existencia armónica de la misma en un jardín; tentación, caída y expulsión del jardín; condición de sus descendientes, vistos en Caín y Abel, cainitas y setitas, prediluvianos y Noé; el diluvio y Noé; la humanidad dividida en Babel; la llamada de Abraham, tránsito de la humanidad universal a un pueblo particular. Estos diversos cuadros, con sus personajes propios, los pone el autor en secuencia, para hacer con todos juntos el retrato completo del hombre en el mundo.

El primer momento de este prólogo, al que ahora nos limitamos, es paralelo al primer momento del prólogo sacerdotal (Gén 1). Su centro de interés es el hombre, visto también desde el lado de su relación con Dios. La acción de Dios se ve referida toda al hombre, no como cima de la creación, sino como principio de ella; ésta no interesa en sí, sino en cuanto lugar de morada de aquél; por eso se la ve sólo en pequeño, poco más que un jardín y lo que hay en él.

El capítulo se abre con una constatación de lo caótico, que aquí es ausencia de vida, por faltar el agua y el hombre que cultive. La acción de Dios consiste en modelar una estatua de barro e insuflar en ella el hálito vital, de lo que resulta el hombre; plantar un jardín para poner al hombre en él; dar complemento y compañía al hombre y para ello hacer pasar ante él los animales y sacar de él mismo a la mujer, su verdadera compañía. El hombre expresa su señorío poniendo nombres a los animales y se reconoce completo a la vista de la mujer. Termina el prólogo con una afirmación de armonía del hombre con la mujer, con todos los demás seres y, por ellos, con Dios.

El hombre interesa aquí al autor desde sus mismos ingredientes. El polvo humedecido hace posible la modelación de su figura, como la que haría un alfarero. Ese elemento le remite a la tierra, *adamáh,* "la rojiza". De ahí su nombre de Adam, el terreno, el telúrico (homo-humus), nacido del seno de la tierra para volver a él. Un soplo de Dios en la nariz infunde a la figura de barro el hálito vital, y éste le remite a Dios. El hombre se define así como tierra y soplo de Dios. Es una imagen antropológica nacida de la observación y de la fe.

La morada del hombre es un jardín o un huerto con vegetación y árboles frutales. El autor, agricultor palestino, que no ha terminado aún de maravillarse de la tierra fértil, codiciada desde el desierto, sabe cuál es el lugar adecuado para morada del hombre. Un jardín *(gan)* en el Edén es un oasis en la estepa *(edin).* Por un sinónimo de *gan,* que es *pardés* (del persa *pardeiza,* hacia el griego *parádeisos* y hacia el latín *paradisum),* el jardín vino a llamarse paraíso. En el yahvista no tiene todavía ese matiz teológico que le hace "lugar de delicias" en el sentido transcendente y escatológico. Pero, al mostrarlo plantado por Dios, el autor expresa la convicción de que en todas las formas de vida, aun en la vegetal, hay presencia activa de Dios. Cuatro enigmáticos ríos que salen del jardín llevan la fuerza de la vida a todo el mundo fértil. El hombre guarda el jardín, lo cultiva y vive de él.

En el jardín hay sólo dos árboles de los que el hombre no puede disponer. Junto con los cuatro ríos, son ellos lo único que en el jardín aparece desfigurado, como elementos míticos, densamente simbólicos. Se trata del árbol del saber y del árbol de la vida, símbolos respectivamente del control de la totalidad por el saber y de la eterna juventud, las dos cualidades que en las mitologías diferencian a los dioses de los hombres. Comer de esos árboles significa intentar el salto desde la condición humana a la divina. Tomados de la mitología por el autor, van a servirle para expresar cómo su hombre se comporta y se define a sí mismo frente a Dios. La prohibición de comer de esos árboles no es para "tentar", sino para precaver del mal: "el día en que comieres, morirás". Eso no quiere decir que el hombre fuera inmortal,

sino que entrará ya la muerte en él. Y no es precisamente la muerte física la aludida, pues se verá que come y, sin embargo, no muere. Vivir y morir es aquí, como otras muchas veces en el lenguaje bíblico (Salmos y Sapienciales), equivalente a dos formas de vida: la vida dichosa, plena y lograda, y la vida desdichada, dominada por el mal y por la muerte.

El relato expresa la convicción del autor de que el hombre solo, sin compañía ni ayuda, no es hombre ni puede vivir como tal. Primero alude a la ayuda de nivel elemental que le prestan los animales, por supuesto los domésticos. El hombre adamita es domesticador de animales y cultivador de la tierra; es el tipo humano posterior al neolítico. Desde esa función servidora del animal doméstico la atención del autor se alarga a todos los animales (sólo olvida los peces, por su falta de contacto con el mar), para afirmar la fuerza de Dios en esta forma de vida.

La superioridad del hombre sobre la forma de vida animal se traduce por su capacidad de poner nombres, que equivale a asignarles un lugar en el ámbito de sus dominios. Pero no es en el dominio en donde el hombre encuentra la ayuda adecuada, sino en el diálogo con el tú semejante, no dominado sino igual. El yahvista sitúa en ese puesto a la mujer, que en el caso representa a todos los tú humanos. El sueño profundo no permite al hombre asistir al acontecimiento del origen de su semejante. Lo verá ya delante, como él, de su misma condición.

La ingenua explicación que da el autor del origen de la mujer (como si él estuviera despierto y viendo, mientras Adam dormía), alude simbólicamente al origen de la vida en el sexo; pero con esa explicación intenta a todas luces afirmar la identidad de condición. Esta se expresa, además por el juego de sustantivos *'iš - 'iššah,* que podríamos traducir por hombre-hembra, aunque etimológicamente la traducción no sea perfecta. La alegría del hombre a la vista de la mujer remite al fenómeno del *eros,* como si se quisiera hacer aquí su etilogía; pero en sus consideraciones alude el autor a la institución conyugal, creadora de lazos más fuertes que los de la sangre.

El autor se mueve, por condicionamiento de su misma reducción convencional de la humanidad a una pareja, en terreno

muy limitado de relación humana. Es evidente, tomando en consideración los cuadros que seguirán, que en este cuadro quiere destacar rasgos generales de la universal relación interhumana. La ayuda adecuada del hombre, a su nivel, a su altura *(kenegdó),* es el humano semejante. Es éste el que le pone en condición dialogal y le ayuda a hacerse hombre. La unidad natural de la pareja es aquí principio elemental de relación humana, símbolo de la plenitud que el hombre alcanza en la relación con todos los hombres y con Dios.

Esta imagen del hombre es adecuada, si lo que se quiere poner delante es su imagen ideal, como de hecho lo quiere el autor. Todas las creaturas del jardín están a su servicio; Dios mismo tiene la atención puesta en él. No hay asomo de conflicto entre las creaturas ni con el creador, sino que todo es armónico. En otras palabras, no existe mal de ningún orden. Pero eso es porque el autor calla ahora sobre lo que dirá después en muchas páginas. Aquí deja pendiente un aviso, que presagia alterar el cuadro armónico, cuando el hombre se pronuncia. Por el momento el relato termina con la observación: "Estaban desnudos el hombre y la mujer y no se ruborizaban". El autor lo dice como queriendo señalar algo insólito, que en el mundo que él conoce no se da. A la luz de la página siguiente, ese dato quiere afirmar que no habia suerte alguna de conflicto ni de desarmonía. El tabú sexual expresa en la página siguiente la conflictividad interhumana, intercreatural y hasta del hombre con Dios, cuya presencia vendrá a infundir temor. Ahora la constatación de que ese rubor no existe equivale a una afirmación de la armonía total.

Semejante retrato de la condición humana podría hacer pensar si el autor quiere hablar del estado de inocencia propio de los niños, que no distinguen el sexo y, en sentido más amplio, no disciernen entre lo que aprovecha y lo que daña. Pero el autor no pretende hablar aquí del jardín de infancia de la humanidad, pues sus actores son personas cabales, que ponen nombres a las cosas, que cultivan la tierra, que hacen vida familiar.

El hombre real no vivió nunca en condición paradisiaca, si por esto se entiende una situación material-histórica, en un mundo sin mal de ningún orden. Pero todo hombre lleva dentro el

paraíso como aspiración suprema. El yahvista exteriorizó esta aspiración, para afirmar su realidad, callando por un momento sobre todo lo real que no es paradisíaco. Al hacer su imagen plástica, presentó esa situación como principio de contraste, de juicio, y la puso como meta. La vista de la meta ilumina el camino.

El yahvista no habla aquí sino de la acción de Dios. Desde ella acertó a descrubrir una nota real del hombre: la que vive en su aspiración. Cuando ponga al hombre en acción, saldrán a flor otras notas, que completarán su imagen. Pero la nota primera es suficientemente luminosa como para que la oscuridad no esconda el destino paradisíaco que el hombre tiene en el propósito salvífico de Dios.

Este capítulo no es un mito de orígenes ni una afirmación histórica sobre el hombre que fue, sino una proclamación soteriológica sobre el destino humano. El autor la pudo hacer desde la experiencia de salvación en su historia particular.

La condición del hombre

3,1-8 y 3,9-24 (3,1-19/3,9-15/3,9-15.20).

El segundo momento del prólogo yahvista de su historia ofrece un dato sobre el hombre no menos real que el de su aspiración paradisíaca: su envolvimiento en el mal y en el pecado. Las dos realidades conviven en el hombre. El autor pone ahora en acción o en ejercicio de su ser hombres a los mismos personajes que en el capítulo anterior había presentado como término de la acción de Dios. Con ellos y con otro actor que pone en escena teje un relato vivo y dramático.

Uno de los animales del jardín, la serpiente, dirige la palabra a la mujer, a propósito de la prohibición de comer del fruto de los árboles; en el diálogo la persuade de que la prohibición encubre el interés de Dios, pero que su interés propio es comer, pues conocerán bien y mal. La mujer come y da al hombre; a ambos

se les abren los ojos, se ven desnudos y se esconden. La voz de Dios busca y acusa; ellos se excusan y acusan hacia atrás, el uno al otro y éste a la serpiente. Dios impone penas a cada uno, comenzando por la serpiente. Con la pena de la mujer hay también una promesa de victoria; Dios cubre su desnudez y los expulsa del jardín, para que no coman del fruto del otro árbol prohibido.

Los elementos del relato son los mismos que los del capítulo anterior, pero en nueva perspectiva. Los personajes no son sólo término de acción, sino también sujeto; el jardín no es el lugar en donde se entra, sino de donde se sale. Entre los animales toma el protagonismo la serpiente, no para servir, sino para tentar; los dos árboles enigmáticos se revelan ahora apetecibles y también peligrosos. El dato del no rubor ante la desnudez se aclara ahora por su contrario: el rubor como expresión de la conflictividad entre los seres y con Dios. El dato nuevo es el mal, el pecado, y con él el juicio, la pena, pero también la idea de victoria sobre el mismo. En definitiva, la armonía paradisíaca se revela como un bien a alcanzar, objeto de promesa y de tarea. Esto es ya imagen más completa de la condición del hombre, tal como lo conoce el yahvista.

Queremos ahora desglosar más los elementos del relato y su sentido. La situación paradisiaca no suena a nadie, ni al autor, como situación realmente adquirida; es un dato dialéctico dentro de la condición real del hombre. El otro dato es el mal. ¿Cómo lo introduce en escena el yahvista? Las viejas mitologías ya lo habían hecho a su modo; también es objeto del discurso filosófico de todas las edades. El yahvista lo trata de un modo sencillo, ingenuo y elocuente: por una fábula en la que la serpiente dirige la palabra a la mujer. Esta palabra desencadena ambición, decisión y acción de la pareja representativa de todos los humanos.

La serpiente no es aquí un ser superior, personificador del mal; no es un *demon* con un poder maligno frente a Dios. Es un simple animal del jardín, como otro cualquiera. Ese concretamente es aborrecible por su aspecto, peligroso y astuto; fue tal vez elegido justamente para privarlo del halo divino que tiene en

muchas religiones. Pero no es la serpiente lo que propiamente interesa al autor, sino las palabras que él mismo pone en su boca. Al querer exteriorizarlo todo en acción, las palabras dan sonido externo a un rumor que cada hombre lleva dentro: la ambición del superhombre. El autor está interesado en poner fuera del hombre el inicio del mal y por eso hace que la sugerencia le llegue por medio de una voz. Eso disculpa un poco al hombre de la decisión audaz y errada: es llamado desde fuera por algo que va a encontrar eco en su interior.

El ritmo de las palabras es suave, como para no despertar la suspicacia. Procede gradualmente hacia el objeto, primero en forma de pregunta inexacta, que la mujer corrige; luego desvirtuando la sanción que acompaña al precepto; después con la sugerencia de que en la prohibición encubre Dios su propio interés; y, finalmente, la gran revelación del "seréis como dioses". Esa es la tentación apeladora, hecha exactamente a la medida de la ambición del hombre.

En el segundo movimiento se ve la iniciativa operando, sin palabra ya, en el interior de la mujer. El proceso desde la recepción de la idea a la acción es en el relato rapidísimo: ver la fruta, encontrarla agradable a la vista y seguramente al paladar, intuir los efectos en la línea insinuada, alargar la mano y comer. La mujer y el hombre deciden por su cuenta, como personas. El autor no se sorprende de que sea ésa su decisión; no pierde tampoco una palabra para enjuiciarla teóricamente; la observa en sus consecuencias.

Lo que sigue a la comida de la fruta se expresa primero por una experiencia que ya había sido anunciada: al hombre y a la mujer se les abrieron los ojos. Pero no fue precisamente para encontrarse como dioses, sino para darse cuenta de que estaban desnudos. Si el autor había en otro momento señalado con sorpresa que no se ruborizaban, ahora los ve azarados por cubrirse. La desnudez es aquí significativa de la experiencia de la creaturidad, o de la condición de indigencia y de pecado. Esa experiencia tiene lugar en el confrontamiento con el infinito y se trasluce en el dato de la conflictividad interhumana e intercreatural.

La inquietante experiencia de los ojos abiertos desemboca en

una escena de tenso dramatismo. Todo en ella parece sencillo, hasta el grado de lo infantil; pero es tan profundo y serio como que está en realidad describiendo la reacción humana universal ante la culpa. Ponerlo en otro lenguaje resulta casi imposible. Lo único pertinente es subrayar y glosar algunos de sus términos.

Los personajes actúan escondidos. Se les siente moverse, se oyen sus palabras; pero son presencias ocultas u ocultándose. Dios se deja sentir presente en el ruido de sus pasos y habla al hombre que se esconde. El hombre responde escondido. Huyen de la vista unos de otros, pero la palabra les hace encontrarse. La palabra es la que actúa, poniendo en confrontación nociones de acusación, de juicio, de temor, de vergüenza, de excusa y de acusación. Hablan sólo Dios y el hombre, pero están envueltos en el diálogo la mujer, el árbol, la serpiente.

El autor precipita en catarata verbos de sentimiento, de acción y reacción, de alocución y de respuesta. La secuencia lógica y sicológica está en este orden: acción culpable, vergüenza, temor, voz acusadora, disculpa, acusación reversiva hacia la voz primera. El hombre acusado se disculpa y culpa a la mujer, la mujer se disculpa y culpa a la serpiente; por la serpiente, creatura de Dios, la acusación va hacia atrás. Pero la excusa no elude el juicio de Dios, que está presente en todos los momentos.

En el mismo orden de la culpa sigue el anuncio del castigo. Este no está separado de aquélla, aunque la declaración parezca separarlos. La pena está ya operando en el abrirse de los ojos y en el conflicto expresado por la anterior escena. La declaración de la pena no hace más que explicitar lo que ya es. La serpiente es maldecida y con ello se pronuncia esa palabra que se repetirá luego muchas veces. La condición natural de la serpiente reptando sobre el polvo se antoja expresiva de la pena a que se hizo acreedora. La mujer se ve afectada en su misma naturaleza de mujer y en la función que le es propia: fatiga como madre, apetencia y dependencia como mujer. El hombre arrancará el sustento a la tierra con trabajo penoso y sudor, todos los días de su vida.

La maldición no apunta directamente al hombre y a la mujer; pero, por causa suya, es maldecida la tierra, madre de la vida, y

así la maldición se torna contra ellos. La tierra producirá espinos y abrojos y regateará sus frutos al trabajo del hombre. Lo que ahí se llama pena era ya la condición natural de la serpiente, de la mujer, del hombre y de la tierra. Externamente nada ha cambiado. El cambio que hace lo natural penalizante se ha producido en el interior de las personas: la culpa hace que vean las cosas de otro modo, en su aspecto penoso, y que se reconozcan responsables de su penalidad.

Sólo un pequeño trozo de tierra queda exento de maldición, como símbolo de una meta apetecida: el jardín, que se transformará en paraíso. El hombre y la mujer son expulsados de allí hacia la tierra adusta. Guardianes de espadas vibrantes lo custodian y cierran el camino a toda tentativa de acercarse al árbol de la vida.

El autor de este relato usa un lenguaje tan vivo y tan plástico que parece estuviera relatando algo que pasó así una vez y que se desenvolvió delante de sus ojos. Pero la profundidad y el peso del contenido delatan otra cosa. Algo tan paradigmático y tan universal no pasa de una vez, sino que está pasando de continuo. El autor no presenció un acontecimiento de ese orden, pues eso no pasa en la calle, sino que se lo vive dentro. Para plasmarlo en acción no tuvo que acudir a muchos recursos fuera de su experiencia. El hombre real, él y los hombres conocidos, visto a la luz de Dios, le ofreció los recursos necesarios.

El fino proceso de la insinuación en el diálogo entre la serpiente y la mujer, la secreta ambición humana de saber y de dominar la totalidad, la secuencia de la reflexión, de la decisión y de la acción, la consecuencia de verse desnudos, de avergonzarse y de buscar cubrirse, y la lectura de las penalidades como mal atraído por la propia culpa, son todo movimientos han humanos, que apenas habrá nadie sin experiencia de ellos. Uno se descubre a sí mismo, cuando le enseñan ese retrato. Un lenguaje más culto y teológicamente refinado, según la medida de hoy, no expresaría con semejante fuerza y claridad lo que el autor quiere decir.

En realidad el gusto de la fruta prohibida dio a la pareja prototipo algo de lo que buscaba: conocer el bien y el mal. En la medida en que la expresión quiere decir "distinguir entre lo que

aprovecha y lo que daña", la experiencia equivale a la experiencia de ser hombre. Por ella salen el hombre y la mujer de su jardín de infancia, ponen en ejercicio su libertad y toman sobre sí la responsabilidad de la propia decisión. Eso es lo que define al hombre adulto, lo que hay en él de más grande y lo que le asemeja a Dios. Había algo de razón en la insinuación de la serpiente. El autor del relato lo pone en boca de Dios de este modo: "Ahora que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer lo bueno y lo malo..."

Pero la enigmática expresión tiene también otro sentido: conocer la totalidad —bueno y malo— y con ello dominarla. El autor parece estar jugando deliberadamente con el doble sentido. La soberanía sobre la totalidad es propia de Dios (en la mitología es atributo que distingue a los dioses de los hombres). Pero la insinuación de la serpiente y la ambición humana no se arredran ante ese extremo. En la arriesgada decisión de gustar la fruta hay un claro aspecto de *hybris,* o una intención de rebasar los límites del propio ser, y en este sentido el "seréis como dioses" implica rebelión del hombre contra su condición y ensayo de traducirse en superhombre o en dios.

Al encuentro de esa intención viene el precepto que prohíbe el comer de la fruta. Por ese lado la acción tiene matiz de transgresión de un precepto y de desobediencia. Pero la cualidad negativa de la acción es todavía más profunda. Está en el gesto de retirar del horizonte la imagen de Dios, para ponerse en su lugar. Si la grandeza del hombre —según el autor bíblico— está en su referencia a Dios, y si en el lugar de Dios se sitúa el hombre precario y contingente, entonces toda su posible grandeza termina en sí mismo o tiene la medida en su misma limitación. La historia hace ver que el intento del hombre es ineficaz: en lugar de divino, se descubre desnudo. Eso es lo que anunciaba la sanción pendiente sobre el árbol. Pero para bien del hombre, Dios vuelve a aparecer delante de él como el no conquistado.

En las penas de que habla el relato podría verse una serie de etiologías o aclaración en el origen de estos fenómenos curiosos y mortificadores: la serpiente que repta y la antipatía humana hacia ella, el dolor de la mujer en cuanto madre, los pesares y

placeres del *eros,* la fatiga del hombre para ganarse el sustento, la pesadilla de la muerte. Pero el relato no fue construido para satisfacer la curiosidad cognoscitiva, sino para ahondar en la condición del hombre en el mundo. Su profundización radica en verla a la luz de Dios, a la par que es en ella en donde Dios se manifiesta.

El complejo y misterioso ser humano, hecho de contradicciones entre sus aspiraciones y sus logros, entre su deseo de armonía y su realidad de conflicto, entre su grandeza de ser libre y su riesgo de decidir erradamente, es para el autor un ser necesitado de redención desde más allá de sí mismo. Las pretensiones de autorredención lo precipitan en el fallo, porque reducen al que tiene aspiraciones infinitas a su misma limitación y borran de su horizonte a quien puede redimirlo: el Dios que despertó en él anhelo de infinitud.

La vida precaria, envuelta en el mal, agranda en el hombre la pesadilla de la muerte. Aunque la muerte es su fin natural, porque su masa de polvo es préstamo de la tierra, dentro de la vida armónica y plena la muerte no se presenta con faz amenazante. Pero, al sentirse inseguro ante todo, en conflicto, el hombre se ve minado por la idea de que la tierra está reclamando avaramente su figura y Dios su aliento. La escapada a la pesadilla estaría en el fruto de otro árbol, que garantizara la inmortalidad.

El autor que conoce desde sí mismo esa natural ansia del hombre, acudió al símbolo mítico para expresarla. Pero sabe también, como el autor del mito mesopotámico, que la inmortalidad no cuadra con el hombre. Lo remacha con el mismo plástico lenguaje. Los querubines guardan la entrada del jardín, para que el hombre no se adueñe de esa prerrogativa de los dioses. Desde fuera del jardín estará espiando, para ver si las vibrantes espadas de los guardianes se cansan de estar en alto y así poder entrar de nuevo en el soñado paraíso. El yahvista cree poder aclarar a ese hombre adamita que el paraíso no se entrega por conquista violenta, sino por la recuperación de la armonía interhumana e intercreatural y por la actitud no dominativa sino adorativa ante Dios.

El diseño de la condición humana en la pluma del autor es, a

primera vista, oscuro y decepcionante. Su idea de la eficacia humana es pesimista. Su convicción es que el hombre por sí y en vista sólo de sí mismo no puede orientarse hacia el horizonte que le permita transcenderse, sino que se hunde sin remedio en el pequeño reducto de su historicidad. Hasta ahora lo ha dicho asi presentando a una sola pareja humana; lo repetirá observando a otros humanos. Pero su Adam es ya en su intención el paradigma del *numanum* universal, que intenta encontrar la salvación situándose a sí mismo en el lugar del salvador.

Pero el teólogo de la condición humana no ve cerrados todos los horizontes a los anhelos humanos de plena realización. El Dios que se revela como juez, al sorprender al hombre que se le esconde con conciencia de culpa, no deja aun entonces de ser la fuente de la vida y el que muestra solicitud por la suerte del hombre. El autor ve partir de él muestras de benevolencia e iniciativas salvadoras, que transforman esta página hamartiológica en anuncio soteriológico.

La primera muestra consiste en el mismo reaparecer de Dios como juez ante el hombre que habia pretendido suplantarlo. Nunca tuvo mejor expresión que ésta la dimensión salvífica del juicio. Es el que hace reconocer al hombre su condición de perdición, sin lo cual no tendría sentido la salvación; el hombre no la sabría necesaria, ni la buscaría, ni la comprendería en modo alguno. Al reaparecer ante el hombre, aunque sea acusándolo, Dios muestra que no ha sido suplantado, por suerte para aquél, que no se queda privado del horizonte infinito abierto hacia él.

La pena para los transgresores del precepto no se viene a verificar como muerte total, sino como existencia conflictiva, con la muerte a la vista, pero con posibilidad de vida. A la lucha del hombre con el mal, representado en la serpiente, se promete victoria. El hombre inducido por él una y muchas veces, llegará a dominarlo. El principio del dominio está ya en la misma lucha emprendida. Los descendientes de la mujer, los hombres, y singularmente hombres de Dios, cuya lista llena la historia y se prolonga hasta el hijo de Dios, el Mesías y después de él a los que por él se saben hijos de Dios, vencerán definitivamente el mal, pues están en esa lucha. Este primer evangelio pone a la

cabeza de la Biblia la promesa de la salvación definitiva y hace del capítulo un avance de la historia de la salvación.

El Dios que aparece en el capítulo anterior haciendo para el hombre cuanto éste necesitaba para su realización, no se muestra ahora abandonándolo a merced de su creaturidad. El autor habla de su providencia con él en un signo tan pequeño, y en el contexto tan elocuente, como es el cubrir la desnudez de su experiencia de desamparo. Los trabajos de la mujer en cuanto madre no impiden que ésta reciba un nombre afirmador de la vida: Eva, madre de los vivientes. El hombre tiene que dejar el paraíso, lejos del árbol de la vida, que no es de su pertenencia. Pero algo del paraíso lleva consigo al irse; y del árbol lleva la imagen de la victoria sobre la muerte. Armonía de paraíso y anhelo de inmortalidad están dentro del hombre. Aunque su condición sea vivir en tierra adusta y acosado por la muerte, va con Dios en busca del paraíso y de la vida.

Caín, Abel y Set

4,1-15.25 (4,1-15/4,3-10).

Para dar una pincelada nueva al retrato del hombre y para deshacer la aporía de que parezca que es un hombre solo el que introduce el mal en el mundo, el yahvista pone en acción, en el prólogo de su historia, a otros personajes. Tienen también sus nombres, pero tampoco éstos les dan categoría histórica. Son mucho más que históricos, pues son representantes estereotipados de la humanidad universal. En cada hombre hay algo de Caín y algo de Abel; hay el cainita emprendedor y violento y el setita que invoca el nombre de Dios; hay el prediluviano corrompido y el justo Noé; hay bendición y maldición, como las que se reparten entre los hijos de Noé; hay el aberrado conquistador del cielo, como la humanidad babélica, y el que oye la voz de Dios y se guía por ella, como Abraham. Todas esas potencialidades coexisten dentro del mismo ser humano.

Los que ahora representan a la humanidad son dos hermanos, convencionalmente hijos de la pareja adámica. El artificio se quiebra en seguida, cuando en el mismo relato se supone la existencia de otros hombres. Pero el autor concentra en los dos hermanos a la humanidad y la observa. Lo primero que hace notar es algo maravilloso: Dios no ha abandonado a la pareja de que nacieron. Su mismo nacer afirma la vida de sus padres y la capacidad de darla a otros. ¿No significa eso que Dios está con ellos? Así lo proclama el nombre del primogénito Caín, que el autor interpreta como un grito de júbilo y de acción de gracias de la madre: "He adquirido un hombre del favor de Yahveh".

La leyenda de los dos hermanos, representantes de dos géneros de vida —el agricultor y el pastor—, debió existir ya antes de su encuadre en este contexto. Caín parece tener relación con los quenitas, un grupo nómada simpatizante de Israel y que vive al borde de su tierra (época de los Jueces). El israelita pudo preguntarse por qué ese grupo no llegó a posesión de tierra fértil y a sedentarizarse, como él. Pero el papel de Caín en este relato va lejos de todo eso.

Los dos hermanos interesan aquí al yahvista bajo su signo conflictivo. En ellos la humanidad aparece dividida en dos formas de existencia: la del sedentario y la del nómada. Entre ellos la coexistencia no suele ser fraterna. Pero en Caín y Abel la división va más allá: cada uno tiene su altar y su género de ofrenda. La sima entre los dos es también religiosa. Condicionada su imagen por la división del culto humano, Dios es visto en actitud diferente ante el uno y ante el otro: acepta el culto de Abel, mientras el de Caín le desagrada. El autor retrata bien como obra humana esas categorías separadoras, en nombre de las cuales los hombres se enfrentan.

Sobre ese campo de diferencias la acción no se hace esperar. Caín mata a su hermano Abel, que lleva en su mismo nombre, soplo, el signo de la existencia efímera. El fratricidio es la suprema expresión de la desarmonía y de la injusticia humana. Caín es la encarnación del pecado del hombre contra el hombre. Esta nueva forma de mal es decidida por el hombre nuevo libremente, sin atavismo hereditario. No hay aquí, como en el caso de Adam

y Eva, insinuador externo. Cierto, son quizá los signos que indican aceptada o rechazada la ofrenda los que minan la imaginación de Caín, le llevan con el rostro abatido y le hacen concebir propósitos siniestros. Pero, ¿no es él mismo quien lee esos signos? Se diría que el autor intenta afirmar que cualquier signo externo o simplemente imaginado puede tentar al hombre propenso a dejarse tentar. En todo caso no hay duda de que el yahvista sitúa en el hombre el principio del mal.

La voz acusadora de Dios viene al encuentro de Caín (como en su momento de Adam), primero cuando concibe el propósito y luego cuando ha matado a su hermano. La voz de Dios es en el caso la misma sangre de Abel, que clama venganza, como una vida rota injustamente, igual que clama venganza la opresión de todo orden. Parece como si la misma tierra se sintiera profanada e incómoda, y repitiera las reclamaciones de la sangre.

El que se siente acusado busca eludir su parte (como Adam). En su excusa despechada arroja la culpa hacia atrás. ¿No es, en definitiva, la preferencia divina por Abel la raíz secreta de la acción de Caín? Y así, la venganza realizada en el hermano que está a su alcance apunta hacia el inasequible que mostró la preferencia. El orden profundo y misterioso de la realidad vino a mostrarse a Caín bajo un aspecto que él considera injusto. Su acción es rebelión contra ese orden. El autor del relato afirmará con muchos ejemplos en su historia que el orden de la realidad es misterioso o que Dios es libre para mostrar preferencia. En este caso su personaje se rebela contra ese misterio.

Pero la acción de Caín es directamente pecado contra el hombre. El pecado está en el fratricidio y ya antes: en no sentirse guardián de su hermano. Si se hubiera sentido su guardián, no habría llegado nunca el acto aniquilador. Si le hubiera reconocido como un semejante, no hubiera podido tratarlo como cosa. El pecado de Caín, además de ser rebelión contra el orden misterioso de Dios en el mundo, es pecado de destrucción del hombre: destrucción del yo, en no sentirse guardián del otro y con ello privarse de razón de ser y de proyección para sí mismo; destrucción del otro, en no reconocerlo como hermano, sujeto viviente, semejante.

La maldición apunta ahora directamente al hombre. Maldición es aquí vida precaria, insegura, malograda. Caín es arrojado de la tierra profanada, que rechaza su presencia. Su tierra será la de fuera, la estepa adusta, en la que Dios no se muestra presente con la bendición de sus frutos. Desde el punto de vista del autor sedentario, que estima la tierra en que vive como un don de Dios, los nómadas de la estepa andan errantes, privados de ese don. Caín es para él el prototipo del errante por su culpa.

Pero el autor no ignora que la vida nómada tiene también sus leyes en defensa de la vida. El desierto no es el reino de la anarquía caprichosa, al margen de toda acción de Dios. El individuo está defendido por su clan, que es su guardián. El Caín que no se sintió guardián de su hermano, será guardado por la ley de la venganza de sangre. La queja de Caín alude al destino incierto del que pierde la pertenencia y se siente desechado. Pero el Caín maldito y desesperado no va realmente desamparado de toda protección. Lleva consigo el "signo de Caín", una señal visible en su vestido o en su cuerpo, que indica a quien lo encuentre a qué clan pertenece. Ese signo lo defiende, porque expone al posible agresor a la venganza de su clan. En esa ley del desierto ve el autor ahora un signo de la protección de Dios. Y así la humanidad cainita o el Caín que hay en cualquier hombre tiene en el signo de Caín un horizonte de esperanza.

Los descendientes de Caín son presentados por el autor (Gén 4,17-24) como humanidad desarrollada ya, pluralizada en cuanto a formas de vida y profesiones. En el elenco de profesiones que conocía el autor en el siglo diez a. C. están representados los pastores, los sedentarios que construyen ciudades y habitan en ellas, los forjadores de metales, los artistas creadores de la música. Parece que nos quisiera hacer asistir al origen de las artes y los oficios. En todo caso, es una valoración gozosa del progreso humano y del avance de la técnica. No se oculta, sin embargo, que ese mismo poder humano pueda tornarse en tentador. Los cainitas se muestran, en efecto, como el reino de la violencia que se autodestruye.

Ante tan pavorosa perspectiva, el autor introduce a un tercer hijo de la pareja primera, Set, como un signo de esperanza y de

vida. Glosa su nombre haciéndolo proceder del verbo hebreo *get,* que significa poner: "Dios me ha dado (puesto) otro hijo en lugar de Abel, asesinado por Caín". Según esta exclamación gozosa atribuida a la madre Eva, Dios está en este nuevo hijo como el que da vida por encima de la muerte. El hijo de Set llevará el nombre de Enoš, el hombre. El autor señala que éste será el primero en invocar el nombre de Yahveh. Dios va, por lo tanto, con el Enoš o con el hombre. La historia del pecado es también historia de la salvación.

El diluvio y Noé

6,5-8; 7,1-5.10 y 8,6-13.20-22.

En su empeño de hacer el retrato completo del hombre universal, el yahvista salta, en un momento dado, de figuras concretas, si bien paradigmáticas, a la humanidad masiva; la observa y hace juicio global de ella y de su suerte. En el episodio del diluvio conecta el prólogo yahvista con el sacerdotal, coincidiendo sustancialmente en la narración del acontecimiento y también en el juicio que hacen de la humanidad. El P no había presentado antes la realidad del mal, en su trance de producirse por la acción humana concreta. Lo acusa ahora de plano, haciendo responsable de él a la humanidad entera. "La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de crímenes. Dios vio la tierra corrompida, pues todos los vivientes de la tierra se habían corrompido en su proceder" (Gén 6,11s).

Esta vez tampoco el yahvista habla por la acción misma de personajes nominados, sino que hace el juicio de la humanidad sin nombre. Por supuesto, hace proceder de Dios ese juicio, ya que la dimensión humana de que habla se revela en su profundidad infinita al ser vista *sub specie aeternitatis* o enfrente de Dios. Es un juicio pavoroso. Dicho con los términos del yahvista, Dios se viene a percatar de que la maldad del hombre avasalla la tierra y de que las maquinaciones de la mente humana son

todas para mal. Le pesa de haber creado al hombre y decide su exterminio. Sólo un hombre "halla favor" a los ojos de Dios: es el hombre Noé.

Este es el prólogo del diluvio, con el que se corresponde un epílogo más esperanzador. El esquema del conjunto tiene estos elementos: pecado, castigo, salvación de uno, promesa universal. Se diría que el concepto pesimista del hombre en la apreciación del yahvista alcanza aqui la suprema expresión. En su juicio es reconocida perversa en toda decisión y en toda acción y por lo mismo lleva la destrucción inexorable dentro de sí misma. Pero el pesimismo del autor no es tan absoluto. El aspecto de Dios como juez no ha eclipsado el de salvador y fuente de la vida, revelado primero. El signo de esperanza de que la vida continúa y cobra fuerza renovada es ahora Noé.

En el esquema señalado encuadra el autor el diluvio, una catástrofe natural de la que hay recuerdos en numerosos pueblos y particularmente en la tradición mesopotámica. De aquí procede, sin duda, la imagen bíblica de una colosal inundación que arrasó toda la tierra. El recuerdo vago de algo que sucedió efectivamente fue coloreado por la leyenda y agrandado hasta proporciones míticas. Es en este nivel en donde lo toma el autor bíblico. El yahvista no hubiera acudido por su cuenta a las aguas como elemento destructor, pues en su geografía el agua es factor de la vida. Pero la tradición se lo dio hecho y era elocuente para dar plasticidad a su esquema teológico.

Noé es para el autor un eslabón en la cadena que tiene por detrás a Abel y por delante a Abraham. Es la personificación del lado justo que hay en la humanidad y la visualización de la idea del "resto", tan querida del yahvista. Las tres figuras son objeto del especial favor de Dios, y con ello signos de esperanza para la humanidad. No se dice que Noé tuviera méritos propios, que le distinguieran del resto de los hombres. Se dice sencillamente que halló favor a los ojos de Dios. El autor de la carta a los Hebreos (Heb 11,7) habla de una prueba que Noé habría superado: obedecer la orden del cielo de construir el arca sin conocer su objeto. Su obediencia y su fe, expuestas a las burlas de quienes le veían construirla, le habrían merecido el ser salvado. Para el

autor de nuestra historia Dios muestra su favor libremente a quien nunca tendría méritos adecuados.

El relato del acontecimiento catastrófico se integra de estas partes: anuncio, lluvia torrencial, pruebas del cese del agua. Según el J la causa del diluvio es una lluvia intensa de cuarenta días; la duración de la inundación es de 61 días. Noé salva consigo a su familia y animales de toda especie. En el envío del cuervo y de la paloma se expresa la esperanza, la cual recibe muestras "in crescendo".

Noé se salva del diluvio, mientras todo lo demás perece bajo el agua. Noé es como un nuevo Adam, con el que la vida humana recomienza. ¿Será la recién nacida una humanidad distinta? El salvado de las aguas es para el autor, en todo caso, un signo de que Dios no abandona a la humanidad perdida en la nada. La lluvia cesa, las aguas se retiran y Noé pone su pie en una tierra que lo acepta.

El epílogo del diluvio no es menos significativo que el prólogo. Son dos facetas inseparables en la teología del yahvista. Noé ofrece un sacrificio y Dios se complace en él. El autor escucha de nuevo el juicio categórico sobre la maldad del hombre, que había escuchado en el prólogo. Pero ahora sabe de algo nuevo en la actitud de Dios. Si allí la maldad terminaba en la aniquilación, ahora lleva a una promesa de Dios sobre la estabilidad del orden natural. Traduce la experiencia maravillada de este orden por ojos que lo ven desde Dios. Dios no destruirá la creación por culpa del hombre. El autor lo dice por medio de un viejo poema palestino, que celebra el ritmo constante y firme de las estaciones anuales, del que pende la vida de la naturaleza:

"Mientras la tierra dure,
siembra y recolección,
frío y calor,
verano e invierno,
día y noche
no cesarán" (Gén 8,22).

La garantía de ese ritmo es una promesa para el hombre. El Dios de faz airada cede el lugar al Dios principio de la vida; el

favor se superpone al juicio; la bendición comienza a suplantar la maldición. El epílogo del diluvio es una profecía jubilosa.

La alianza de Dios con Noé

9,1-13 y 9,8-15.

En el epílogo del diluvio sitúa el yahvista la promesa de que Dios mantiene la vida y el ritmo de la naturaleza, pese a la maldad humana; el teólogo sacerdotal coloca ahí, con el mismo sentido, la alianza de Dios con Noé. Es la primera de las tres alianzas que jalonan su historia (la segunda es con Abraham y la tercera con el pueblo, en el Sinaí).

En el preámbulo de esta alianza evoca el autor su relato de la creación del hombre en Gén 1. El hombre es ahora Noé con su familia, sacados del caos acuático, como lo era allí el mundo. En una nueva acción creadora, al hombre se le repiten las mismas palabras de allí: crecer, multiplicarse, llenar la tierra, dominarla, hacer de ella morada. Son palabras que suenan también como la promesa patriarcal.

Pero junto a esa orden-promesa está la orden-mandato que sale al encuentro de la violencia de que la humanidad estaba acusada (Gén 6,11s). Es el mandato categórico de respetar la vida, desde la animal hasta la humana. En el caso del animal el respeto se limita al tratamiento ritual adecuado de la sangre. En el caso del hombre, la vida tiene que ser salvaguardada en absoluto, bajo pena de la propia vida. Además de esa razón elemental de que la vida del otro vale lo mismo que la propia, es Dios mismo quien la defiende, con su presencia en ésa que es su imagen y semejanza en el mundo. La violencia hace emerger el caos, lo contrario de la creación.

La alianza es una promesa de Dios de que no habrá otro diluvio que destruya la tierra, ni la vida, en ninguna de sus formas. A la luz del precepto previo de respeto a la vida, esa promesa significa que Dios hace con ella un pacto de defensa. La ofensa

contra la vida es ofensa contra Dios. En otras palabras, Dios afirma la vida y el orden natural, lo cual quiere decir que éstos son lugares teológicos en que la fe ha descubierto la acción creadora y salvadora de Dios. Ante las múltiples emergencias de lo caótico, el orden natural aparece como un verdadero don de Dios.

La promesa tiene como señal el arco iris: una señal de orden natural en un pacto con la naturaleza. La señal "recuerda" al Dios del universo su promesa; para los que reciben la promesa es como un testigo: cada vez que se muestre el testigo, testifica que es Dios quien mantiene el orden del mundo. Esa precisa señal del arco hace referencia al agua diluvial: sostiene las cataratas de las aguas. Pero coincide que el término que designa el arco iris *(gešet)* designa también el arco de la guerra, que en el simbolismo se transforma en arco de la paz.

El destinatario directo de esta promesa de alianza es el pueblo bíblico en el destierro. La catástrofe significa sacudida de fundamentos, hasta el grado de sentir como inestable el mismo orden cósmico y humano. El exilio es un diluvio que lo ha arrasado todo. El teólogo-pastor reafirma en nombre de Dios la estabilidad del mundo, la continuidad de la vida, el sometimiento del caos, para los que son justos como el justo Noé. Es a la humanidad como Noé a quien se hace la promesa. Los destinatarios entienden qué significa alianza: ámbito de paz, de vida, de salvación de Dios. A los hijos de la fidelidad de Noé no les perturban los diluvios que puedan sobrevenir, pues para ellos es el signo de la paz el que da la justa perspectiva.

A pesar de esa inmediata intención pastoral, el P sitúa esta alianza más allá de la sinaítica y de la abrahamítica, para deshacer todo particularismo en el propósito de salvación de Dios. Se sale del reducto particular de salvación e incluye la humanidad entera y hasta el cosmos. Es promesa de salvación para quienes no pertenecen a una historia particular de salvación. El Dios creador y salvador está en todas las historias humanas de elección y aun fuera de ella. La ley sencilla de esa alianza universal es el respeto a la vida del otro como a la propia, por cuanto el otro es para el yo la imagen viva de Dios.

La humanidad babélica

11,1-9.

De los tres hijos de Noé hace proceder el yahvista (y también el P) todos los pueblos conocidos. Los enumera en listas agrupándolos por afinidades geográficas y por lazos históricos, en la medida de su conocimiento. Expresa la convicción de la unidad del género humano, pese a la diversidad en que se le presenta. Su convicción de unidad le permite reducirla primero a Adam y depués a Noé.

Hace ver la diversidad cada uno de los cuadros de su prólogo, pero singularmente en la dispersión escenificada por el episodio de Babel.

El relato dice que la humanidad unida, concentrada en un lugar, puesta de acuerdo en torno a un plan, decide construir una torre que llegue hasta el cielo. Sería un monumento a su unidad y a su poder. Afirmaría la eficacia humana, antes de tener que ensancharse sobre la superficie de la tierra y separarse. El colosal proyecto se viene a verificar irrealizable, porque la lengua, que es el factor de unión y de fuerza, se embarulla, los hombres se dividen y cunde la confusión.

La humanidad no está aquí concentrada en una pareja, ni en una familia, ni en un clan, sino ampliada en una masa ingente, que intencionalmente incluye todos los pueblos de la tierra. Por requerimiento de la trama esta masa está concentrada en un punto, concretamente en Mesopotamia, de donde los hebreos se saben proceder y en donde cree el autor que la humanidad tuvo su cuna. El lazo de unión, además de la geografía, es la lengua. Todos hablan una misma lengua y se entienden. Parece que la palabra es todavía eficaz y tiene su fuerza intacta. No está afectada aún por el golpe de la desarmonía.

Este cuadro no es más histórico ni menos real que los precedentes del yahvista. Es un diseño ficticio pero plástico de la humanidad, que ahora se define actuando en su totalidad. El autor acentúa un hipotético punto de partida en que todo es armónico, la lengua vale por lo que dice, la fuerza humana es centrípeta, afirmadora, integradora: es otra imagen del paraíso.

Pero esa faceta separada es ficticia; el autor no conoció la dicha de una lengua universal. Esta es un supuesto dialéctico, para desde él sorprender la confusión y la desarmonía en su misma raíz: el titanismo humano. El yahvista quiere hablar en este relato del pecado en su dimensión de conflictividad interhumana y de pretensión de autosalvación.

En el tejido del relato se mezclan varios hilos, que se pueden fácilmente separar. Hay la imagen de una torre que apunta hacia el cielo. Viene del templo del tipo *ziggurat,* conocido en Mesopotamia. A propósito de la torre, el autor no oculta su admiración ante la técnica humana, capaz de construir con ladrillos cocidos al fuego un edificio de tales proporciones y de tal solidez. Posiblemente él ignora el significado de esas construcciones. Le interesa únicamente su estructura material, conocida quizá por mera referencia, para dar cuerpo visible a la idea que le ocupa. Otro motivo del relato es la etimologia de Babel. El nombre de la prestigiosa ciudad es teofórico: *bab-il,* puerta de Dios. Pero el autor hace su propia etimología, a raíz de la asonancia del nombre con *balal,* mezclar o confundir. Sobre ello monta la estructura del relato: confusión de lenguas, a raíz de la construcción de una torre. Podría también tomarse como la etiología de la diversidad de lenguas.

La desorbitada empresa de la torre es la última de la serie que comienza con la de la pareja en el jardin. Ahora no se habla de transgresión de un mandato, ni de crimen del hombre contra el hombre, ni de mezcla híbrida de seres de diversos órdenes, ni de actos de violencia. ¿En dónde está el punto que añade un dato nuevo al retrato yahvista de la condición del hombre?

El autor dice lo que quiere por la acción misma de la humanidad protagonista. Casi, más que decirlo, lo insinúa, pero de modo inequívoco. Parte de la realidad penosa de la humanidad herida de confusión en aquello mismo que debería ser el lazo de unión: la lengua, la palabra. El principio de unidad, de orden y de fuerza se convierte en principio de confusión y de debilidad. La raíz de ello está dentro del hombre mismo, en la intención, en el proyecto aberrado, en la desarmonía básica con el orden de la creación.

En la dialéctica del cuento la humanidad unida concibe el proyecto de conquistar el cielo, por esa torre que debe alcanzar hasta la morada de los dioses. Es una versión nueva de la ambición adamita. Ahora parece ser la misma capacidad técnica humana la que tienta a la humanidad a "hacerse un nombre" o a autorredimirse. Pero la torre no alcanza tanta altura como para ahorrar a Dios bajar desde su distancia infinita, para poder ver con precisión qué están haciendo los hombres. Este ingenuo antropomorfismo habla de la transcendencia de Dios mejor que el lenguaje más refinado. El autor dice que Dios bajó y confundió, para calificar de pecado la conflictividad interhumana y para llamar a la empresa autorredentiva vanidad del superhombre.

El yahvista había puesto en cada cuadro de su retrato humano poderosos signos de esperanza, afirmaciones de que Dios no abandona al hombre que yerra a su suerte. La humanidad dispersa en Babel no lleva consigo, dentro del relato, signo alguno de esperanza. Pero el signo está a la vuelta de la página, en la elección de Abraham, "para que en él se bendigan todas las familias de la tierra" (Gén 12,3). El prólogo del yahvista a su historia es simultáneamente una constatación del pecado y una afirmación de la salvación universal. Para el N. T. el signo que responde a la dispersión babélica está en Pentecostés, cuando el espíritu de Dios hace que los hombres se entiendan, aunque hablen lenguas diversas.

Vocación de Abraham

12,1-9 (12,1-4a/12,1-7).

Del tema de los principios universales humanos se pasa, a través de Abraham, a los principios del pueblo bíblico. Abraham une estrechamente esos dos polos. Su historia, en la versión yahvista, comienza directamente con palabras de Dios para el patriarca: "Sal de tu tierra", "haré de ti un gran pueblo", "con

tu nombre se bendecirán los pueblos de la tierra"; y a esas palabras corresponde el movimiento de Abraham de salir de una tierra y de recorrer otra, en la que Dios se le manifiesta.

La figura de Abraham muestra aquí dos pertenencias, iguales en importancia: pertenencia a la humanidad dispersa y pertenencia a un pueblo futuro. Abraham es una clave en la teología de la historia: por un lado encarna la promesa de bendición que desde el principio se insinúa ante la humanidad pecadora, y por otro da sentido e intención universal a la elección particular del pueblo bíblico, que de otro modo sería sectaria y no tendría legitimación en una teología monoteísta. Abraham es la clave en donde la humanidad tiene futuro y la elección de Israel su etiología.

La pertenencia de Abraham a la humanidad se expresa en el pasaje por el doble movimiento de salir y de volver a ella. La salida afirma una pertenencia original, que se corrobora además con la genealogía del patriarca (Gén 11,10-32); ésta le entronca en la humanidad dispersa en Babel, la misma que lleva sobre sí el signo de la desarmonía. Al salir rompe los lazos con el tronco vital de su tierra, de su pueblo, de su clan, y renuncia a las seguridades que éstos le ofrecen. Pero la salida tiene notas de liberación del caos, del ámbito de la desarmonía y de la maldición, para dar principio a un pueblo nuevo, nacido otra vez del creador.

Abraham sale, en efecto, dirigido por una palabra de Dios, que le promete dar un nombre y hacer un pueblo grande. Esa palabra suena a correctivo del propósito de la humanidad babélica, que pretendía hacerse famosa y grande por sí misma, no mirando adorativamente hacia el cielo, sino intentando conquistarlo. La actitud del Abraham que sale es de obediencia y confianza, dos principios de referencia que agrandan sus posibilidades hasta el infinito, pues es Dios el término de su obediencia y confianza. Abraham se orienta así hacia una grandeza que es la de Dios; no sale al vacío, sino para entrar en infinita plenitud; abandona el eje de seguridades de la naturaleza para entrar en el de la gracia.

La salida de Abraham hacia ese futuro grande es para volver

a la humanidad de que salió y llevar consigo la bendición que desplace la maldición. Abraham tendrá bendición en tal medida que será paradigma de ella. Se podrá felicitar a uno deseándole la suerte de Abraham. Esa suerte revela al Dios que bendice; el bendecido es su signo. De esa suerte, la actitud mostrada ante el signo equivale a actitud mostrada ante Dios (como la actitud ante el Cristo, según Lc 2,34s). Abraham será incluso, según leerá más tarde la teología bíblica, principio de bendición, en cuanto que de su bien recibirá el mundo. Con ello vuelve Abraham al ámbito de la humanidad universal; vuelve por el camino normal de un pueblo que nace de él, que se expande, hasta asumir en su condición de pueblo de bendición todas las familias de la tierra.

La pertenencia de Abraham al pueblo del futuro es por la vía de la paternidad. En el primer plano de la tradición abrahamítica se habla de la paternidad en sentido biológico. Pero, desde el momento que esa misma tradición proclama que es Dios quien dará al patriarca ese gran pueblo, se está ya pasando del nivel biológico al teológico, y la paternidad adquiere el volumen de signo: será pueblo de Abraham el que nazca en la actitud de confianza y obediencia, como la del patriarca ante Dios. A mucha distancia de esto hará Pablo la aclaración de que el pueblo de Abraham es el pueblo hijo de su fe.

La figura de Abraham pertenece al espacio de la historia conocida. Su nombre, sus movimientos, sus costumbres y modo de vivir lo sitúan en el contexto de las migraciones arameas de Mesopotamia al Oriente mediterráneo. Pero este pasaje, igual que el resto de su tradición, no se debe leer en puro nivel biográfico, sino en clave teológica. Según ello su doble pertenencia a la humanidad y al pueblo no se pueden medir por criterios histórico-biológicos, sino a la luz del propósito salvador de Dios, según el testimonio del pueblo del patriarca.

El pasaje que comentamos contiene lo que se puede llamar la "promesa patriarcal": descendencia, tierra y bendición. Comienza mostrando ya los primeros pasos de la realización de esa promesa en la marcha de Abraham por Canaán, simbólica toma de posesión de esa tierra. En realidad el pueblo que está hablando en la tradición de Abraham ya posee esa tierra; pero desde

Abraham la mira en perspectiva de promesa, porque, en efecto, la considera don de Dios. Presenta a Abraham confiando y obedeciendo, porque es la actitud que entiende le define como pueblo de Dios. Y ahí es en donde cree que radica la grandeza que le distingue a él y a su padre Abraham de la humanidad babélica, la que autoproduce su grandeza.

La tierra de las promesas

13,2.5-18.

La tradición de los patriarcas está tejida de episodios sueltos o agrupados en cadenas de sagas. Adquiere su unidad en la promesa patriarcal, toda vez que los transmisores la enfocaron para que hablara de ella. La promesa se refiere a la formación de un pueblo, a la posesión de una tierra y a la bendición que por los patriarcas y sus descendientes debe alcanzar a todos los pueblos. Esta promesa resuena al comienzo mismo de la tradición de Abraham (Gén 12,1-3) y se repetirá luego muchas veces.

El episodio que leemos toca de paso el capítulo del pueblo y el de la bendición, pero su verdadero objeto es el capítulo de la tierra. Abraham y su sobrino Lot se han enriquecido en rebaños y tienen problema de espacio hasta el extremo de tener que separarse. Abraham da a Lot la oportunidad de elegir él primero la región que prefiera. Lot elige la rica región del valle del Jordán, en la zona de Sodoma. Abraham, después de ello, es invitado por Dios a contemplar desde la altura de Betel todo el país de Canaán, con la promesa de que se lo dará a sus descendientes. Después Abraham se retira a Hebrón.

Este relato se deja leer en varios planos. En primer lugar refleja condiciones reales de los pastores seminómadas, que viven con sus rebaños de modo casi permanente en una región, al margen de los sedentarios, con eventuales desplazamientos a otros puntos. No son infrecuentes los conflictos entre ellos, a raíz de la posesión de pastos y, en especial, de fuentes de agua. La ocupa-

ción permanente crea derechos. Los conflictos se resuelven por acuerdos pacíficos o pactos, cuando no por la fuerza. Los pastores son entre sí "hermanos" de condición. Su normal ambición es poseer espacio suficiente para pasto de los rebaños, y sus ojos se dirigen constantemente a la tierra de los sedentarios. Todo esto se refleja en el episodio que leemos.

En segundo lugar, el relato trasluce condiciones histórico-sociológicas e intereses jurídicos, no tanto de los personajes nominados cuanto de sus descendientes. El pueblo de Abraham ve el fundamento lejano de su derecho a la tierra que ocupa en el recorrido que hicieron ya por ella los patriarcas. En ese recorrido tomaron posesión simbólica y de algún modo real de ella. En ese remoto pasado se decidieron también fronteras con los pueblos vecinos. Aquí se habla en concreto de los descendientes de Lot, moabitas y ammonitas. A la vez que se da explicación de su estrecho parentesco con los hebreos israelitas, se delimita su territorio y se sale al paso de pretensiones expansionistas.

En tercer lugar hay en el relato un nivel teológico, sin duda el primero en la intención, pero no desencarnado, sino insertado en los niveles anteriores. Aquí se sitúa la promesa de Dios a Abraham. La bendición de Dios se materializa en bienes y riquezas, que se extienden también a Lot, por su conexión con el patriarca. El Abraham que representa a la humanidad armónica no resuelve sus conflictos por la violencia y la fuerza, sino por la generosidad del que valora al otro igual que a sí mismo.

La región que Lot elige tiene rasgos paradisiacos: es fértil como el jardín de Dios y como el Egipto regado por el Nilo. Pero la elige Lot y no Dios para él. Por eso no va a ser paraíso, sino tierra de desolación. Aquí insinúa el autor una idea que va siempre unida al tema de la tierra: el pecado de los cananeos; cuando éste llegue a su culmen, serán expulsados de esa tierra.

Abraham se queda en la tierra que Lot no elige, pero que elige Dios para el patriarca, mostrándosela desde la altura. La mirada de Abraham es posesión adelantada por la esperanza, como la de Moisés desde la montaña transjordana (Núm 27,12s; Dt 34,1-4). Ninguno la poseerá, pero sí sus descendientes, que por ellos la reciben como un don de Dios.

El significado de que la tierra sea objeto de promesa está en que Dios está en ella. Eso es lo que la transforma en paraíso. En Abraham se verifica un movimiento contrario al adamita: no el movimiento de salir, sino el de entrar. El patriarca entra en ella, al abandonar Mesopotamia, la tierra de Babel. El autor señala que Dios se le manifiesta en cada lugar en que acampa. Abraham recorre la tierra hasta Hebrón, el lugar histórico de morada de su clan. Allí dirá la tradición que adquiere en propiedad la gruta de Macpela (Gén 23). Esas pequeñas y provisionales formas de posesión son en el relato prenda de la esperanza en la totalidad.

Abraham y Melquisedec

14,18-20.

La bendición de Melquisedec para el Dios de Abraham y para éste recurren en el epílogo de un informe bélico, recogido en Gén 14. Este capítulo resulta extraño en el conjunto de las tradiciones abrahamíticas. No se ve claro su objetivo. Tal vez sea el de situar al patriarca en la historia general de su tiempo.

Los nombres de los cuatro reyes y su invasión del valle del Jordán no tienen eco en la Biblia ni, hoy por hoy, fuera de ella. Si es un recuerdo legendarizado de la invasión aramea en Canaán, tendría, en efecto, que ver con los patriarcas, que vienen de Mesopotamia en esos movimientos. Pero la soledad del dato hace que carezca de interés para situar a Abraham en la historia. Por lo demás, a Abraham se refiere sólo de rechazo, en cuanto que se ve comprometido a defender a Lot. Se dice que Abraham mueve su gente desde el sur hacia el norte y que rescata a su sobrino. Con ocasión de ese movimiento pasa por Salem (Jerusalem) y se encuentra con Melquisedec, su rey y sacerdote del Altísimo.

Si el interés histórico del capítulo es insignificante, el interés pragmático y teológico, sobre todo de su epílogo, resulta más

patente. Israel destaca ahí rasgos de la persona de su primer antepasado: su valentía de guerrero, su compromiso con los suyos, su generosidad al rehusar la parte que le pertenece del botín. Quizá ese detalle quiere aclarar que los bienes de Abraham no son don de los cananeos, sino bendición de Dios. Pero el interés primordial del episodio está indudablemente en fijar precedentes de relación con Jerusalén, el lugar santo en donde se venera al Dios Altísimo.

La teología jerosolimitana y davídica proyectó sus raíces hacia atrás, en ese paso de Abraham por la ciudad. En ella recibe hospitalidad y la bendición de su rey-sacerdote. El significado de Jerusalén para Israel, la capital religiosa y política desde los días de David, explica el interés por esos precedentes. El hecho de que se los cree de artificio se trasluce en el lenguaje un tanto enigmático con que se presenta el episodio. Pero la creación no fuerza los datos más allá de lo verosímil.

Históricamente verosímil es la figura de Melquisedec, cuyo nombre coincide con la onomástica de reyes jerosolimitanos atestiguada en las cartas de El-Amarna. El nombre divino El-Elión es, efectivamente, el nombre del Dios venerado en esa ciudad de los jebuseos. Al ser asumido por Israel, ese nombre deviene un apelativo de Yahveh, el Dios Altísimo. En el relato se lo encuentra en la ambivalencia: es el Dios alabado por Melquisedec, su sacerdote, y es también el Dios que protege a Abraham. Este hace suya la alabanza de aquél.

La actitud de Abraham ante el rey-sacerdote cananeo es amistosa, como lo es también a la inversa. El gesto de la oferta de pan y vino es gesto de hospitalidad y ofrenda al que vuelve de la batalla; lo es también para los hombres de Abraham, y éste la recibe para ellos. Abraham, por su parte, paga a Melquisedec el diezmo, lo cual significa que reconoce su sacerdocio. Las circunstancias de la conquista de Jerusalén por David, la asimilación de su población y posiblemente la aceptación del sacerdote jebuseo Sadot como sacerdote de Yahveh son razones de la actitud ante esos cananeos, tan diversa de la atestiguada en otros relatos.

El episodio funda sobre lejanos precedentes la sacralidad de

Jerusalén, un lugar que fuera de ahí no tiene legitimación, como otros lugares santos, en una manifestación de Dios a los patriarcas. Melquisedec es quizá recordado en el Salmo 110. Pero lo es, sobre todo, en Heb 7,1-17, para fundamentar un desarrollo teológico del sacerdocio de Cristo. Si, con todo, Melquisedec es un desconocido, su gesto y su bendición son significativos.

La alianza de Abraham

15,1-12.17-18 (15,1-6.18a/15,5-12.17-18).

La promesa patriarcal es la idea-fuerza de la teología del Pentateuco, como lo es el mesianismo en la historia de la monarquía davídica. Confiere unidad y dinamismo a los fragmentarios recuerdos aglutinados entorno a los patriarcas, al éxodo y a la conquista de Canaán.

La promesa se integra de tres capítulos: descendencia, tierra y bendición. Responden todos ellos a aspiraciones fundamentales universalmente, y aquí en concreto a ambiciones normales de grupos seminómadas, como lo son los predecesores de Israel. La descendencia numerosa es para ellos fuerza y poder, la tierra propia es reposo a su andar errantes, la bendición les significa riqueza y bienestar. Pero todo ello está aquí explícitamente potenciado por una dimensión que confiere a lo material el peso específico de lo definitivo, eterno y transcendente, y, por lo mismo, responde adecuadamente a la aspiración humana en toda su profundidad. Los descendientes de los patriarcas los agrandan a su medida y los hacen objeto de proclamación de fe, en su "credo" (Dt 26).

La lectura de Gén 15 nos hace asistir a la consolidación de la promesa, en un rito de alianza de Dios con Abraham. El relato procede fundamentalmente de la versión yahvista, con elementos de la versión elohista, que comienza su historia en ese punto (la versión sacerdotal de esta alianza está en Gén 17). La descendencia numerosa se muestra al patriarca en el signo de las

estrellas incontables, que llenan el cielo de la noche. El capítulo de la tierra le es ratificado por un rito, que equivale a promesa jurada. Se le llama "alianza" y responde a la pregunta de Abraham: "¿Cómo sabré...?"

La alianza se inicia con la autopresentación de Dios como el que "sacó" ya antes a Abraham de un lugar en que no era nada, por carecer de sentido y propósito. Estos se le ofrecen ahora, encarnados en los pasos que el patriarca da hacia otros (descendencia, pueblo) y hacia un destino (tierra de reposo). Como garantía de que el que sacó una vez está también ahora en el camino hacia la meta se acude a un rito, que tiene su origen en la ratificación de compromisos en la relación interhumana. Se dice que Abraham parte unos animales en canal, coloca las dos mitades frente a frente y luego asiste en profundo sopor a lo que acontece. Ve pasar una llama de fuego entre las víctimas cortadas.

El rito es conocido como rito de pasaje y también de alianza. Lo extraño en él es el fuego. Para el autor del relato, el yahvista, el fuego es el signo de la teofanía: Dios se manifiesta en él o por él habla de su manifestación. El yahvista habla también de fuego, al referir la alianza sinaítica (Ex 19,18). El paso por medio de las víctimas significa comprometerse con la palabra dada, en fuerza de una autoimprecación: que me suceda como a estas víctimas, si no cumplo la palabra (Jer 34,18).

El craso antropomorfismo del rito debió antojarse demasiado fuerte al autor y por eso no lo explica, lo da por conocido. Supone que Abraham lo ve con su ojo interior (en sueño profundo) como compromiso de Dios con la promesa. Con eso se acalla su pregunta, pues se da por respondido. El rito es una señal que remite a la fidelidad de Dios. No acalla la pregunta racional, pero responde al que cree.

Abraham aparece en el relato como figura ejemplar. Es el modelo del que confía en el Dios que viene a su encuentro. Por la confianza entra ya en posesión de lo que espera. Sus descendientes son testigos de que su fe no quedó defraudada. Ellos mismos se profesan en su credo promesa cumplida en todos sus capítulos. Pero, a la vez, se ven también como destinatarios de la

misma promesa, en camino hacia el verdadero pueblo de Dios y hacia la verdadera tierra de reposo, pues ninguna realización histórica equivale ni a la promesa ni a la esperanza.

El hijo de la sierva

16,1-12.15-16.

De los tres capítulos de la promesa patriarcal —descendencia, tierra y bendición— es el de la descendencia el que absorbe la mayor parte de la tradición de Abraham. El tema reviste en ella proporciones de drama humano. Abraham es presentado como ya entrado en años y su mujer Sara entrada en años y estéril. Humanamente no se ve que Abraham pueda ser padre de un pueblo, ni siquiera de un hijo. Por esa imposibilidad lleva el autor la atención a donde él quiere ir: no se trata de un pueblo que el hombre Abraham pueda crear, sino de un pueblo objeto de promesa y don de Dios. Aunque este pueblo tenga que encarnarse en un pueblo histórico, en realidad, de lo que aquí se habla, es del pueblo de Dios.

Abraham tiene, sin embargo, una posibilidad que le ponen en las manos las leyes del país: constituir una descendencia con el hijo que le pueda dar la egipcia Agar, sierva de Sara. Así, al menos no tendrá que ser su heredero un criado de su casa (Gén 15,3), que suplantaría su nombre; ni tampoco Lot, que ya está, por su parte, orientado a la paternidad de sus propios pueblos de Moab y Amón. El hijo de la esclava será hijo suyo propio y será también considerado como hijo de Sara, como serán en su tradición hijos de Lea y de Raquel los que le den sus respectivas esclavas a Jacob (Gén 29,31-30,24). Sara le entrega su esclava, con la esperanza de ser ella madre del hijo que aquélla le dé a Abraham.

Pero el drama humano surge, cuando Agar, al sentirse madre, retiene para sí el honor de la maternidad y retira el reconocimiento a su señora: ya no se podrá decir que su hijo sea hijo de

Sara. Abraham, por su parte, podría darse por satisfecho con la descendencia que le da la sierva en su hijo (Gén 17,18). Pero el historiador deja en seguida entender que eso no es más que solución aparente, creadora de suspense, una prueba más de la fe y de la obediencia de Abraham. La rebelde Agar tiene que huir, rompiendo así la pertenencia a la familia de Abraham. Será ella madre de una familia nueva, pues el hijo será cabeza de un pueblo independiente. Pero éste no es el pueblo de Abraham, sino el de los ismaelitas.

El humanismo y el dramatismo del relato pueden ser un señuelo que desvíe la atención de su eje intencional. El suspense humano tienen intención teológica. Ese intermedio dramático en la realización de la promesa es un recurso para aclarar qué suerte de pueblo es el prometido y qué es realmente lo que Abraham espera: una descendencia que no sea fruto de la pura naturaleza, sino el don de Dios.

El dato convencional, artificioso, de la esterilidad, señalado también a propósito de las otras madres del pueblo, y el rechazo de todas las posibilidades naturales y legales como solución del problema, no quieren sino afirmar que la descendencia prometida a Abraham es un pueblo creado por Dios. El episodio lo define como objeto de promesa y objeto de esperanza. Ese modo de decirlo aparece actualmente demasiado rebuscado y poco convincente; para el antiguo Israel no lo era tanto. En todo caso, es la nota proclamada la que retiene su valor y su sentido, aunque no sea aceptable el modo de expresarla.

El relato habla también, aunque indirectamente, de otro capítulo de la promesa: el de la bendición por Abraham para otros pueblos. Y aquí interesa al autor por sí misma y por su hijo la sierva de Sara, aunque no resuelva el problema de la descendencia de Abraham. Velado en la expresión del "ángel del Señor", Dios sale al encuentro de Agar, desligada de su familia, le promete que estará con el hijo que le va a nacer y que le acompañará en el camino hacia la formación de su propio pueblo. Los rasgos de aspereza y violencia con que se retrata al Ismael que va a nacer hablan de los ismaelitas tal como los conoció Israel. El pronóstico es la etiología de su origen y carácter. Pero junto con

eso, en el mismo nombre de Ismael se proclama que "Dios escucha" (Gén 17,19) y se muestra que la bendición de Abraham se extiende a ese pueblo. El Dios que bendice por Abraham va más allá de la considerada descendencia del patriarca o de su propio pueblo.

La alianza de Dios con Abraham

17,1-8 y 17,1.9-10.15-22 (17,1-7/17,3-9).

La historia sacerdotal tiene su versión propia de la alianza abrahamítica, paralela a la del yahvista (Gén 15). La fusión que condujo a la formación del Pentateuco retuvo estas dos versiones de la misma alianza. De hecho son tan diversas en estilo, en designio teológico y en intención pastoral, que no parecen repetición del mismo tema. El humanismo del yahvista está aquí remplazado por el transcendentalismo; lo que allí es diálogo entre Abraham y Dios es ahora un discurso divino; en lugar del Dios cercano está el Dios distante, ante el cual el hombre no habla, sino que se postra en silencio. La alianza sacerdotal consiste en una teofanía, en la cual Dios promete a Abraham establecer con él y con su descendencia una alianza eterna. Es un don de Dios al patriarca y a los hijos de su fe.

La alianza aquí no es un acto, pues no hay acción alguna: no hay rito ni palabra que lo explique. Esto era de sobra conocido del teólogo y de sus destinatarios. La alianza es acontecimiento transcendente. Es efecto inmediato de la palabra divina, que promete y establece, que especifica el alcance y que impone un precepto. Resulta una situación creada por el acontecimiento del revelarse de Dios.

La alianza tiene este esquema: "Yo establezco mi alianza entre nosotros dos... Por mi parte... Por tu parte". Es un lenguaje teológicamente frío y jurídicamente rígido. La "parte de Dios" o lo que Dios promete a Abraham es descendencia numerosa, posesión de la tierra para siempre, y que El Sadday (nombre

sacerdotal de Dios) será el Dios de Abraham y de sus descendientes. Esto último es nuevo frente a la versión yahvista, al menos en cuanto a los términos. Es la afirmación sintética de todo lo que significa la alianza: Dios protector de Israel para siempre e Israel para siempre pueblo de Dios. La "parte de Abraham" y de sus descendientes parece ceñirse únicamente a la práctica de la circuncisión. Pero no es así. Lo que de ellos se exige está contenido en estos otros términos: "Anda en mi presencia y sé perfecto". Abraham cae en adoración, rostro a tierra. Esa es la actitud justa ante Dios, la que el sacerdotal exige al pueblo de la alianza. La circuncisión es expresión de esa actitud.

La alianza sacerdotal mira directamente más allá de Abraham, hacia su descendencia. Para aclarar que el patriarca está aquí enteramente en función de su pueblo, su nombre es cambiado: Abram se transforma en Abraham, para significar, por asonancia con *ab-hamón,* "padre de multitud", y llevar así en su mismo nombre lo que le ofrece la promesa: la existencia lograda de una descendencia. También es cambiado el nombre de la esposa: de Saray se hace Sara, princesa, madre de príncipes y reyes, que promete a sus descendientes el dominio real. Al margen de estas etimologías teológicas que hace el autor, los dos nombres significan lo mismo en sus dos formas, que no son más que variantes dialectales.

Para acentuar aún más que Abraham está aquí en función de su pueblo, el autor abunda en dar a la alianza calificativos temporales como éstos: "eterna", "por las generaciones", para que se vea claro que es para los descendientes del patriarca. Su validez y su vigencia no están a la merced de los eventos de la historia; alcanza al pueblo de Abraham en cualquier situación.

La descendencia de Abraham en la que piensa directamente el autor y para la que actualiza la alianza es el pueblo en el exilio. Este es sutilmente introducido en la versión, para que hable de él. Se le garantiza seguir siendo el pueblo de Dios, por encima de la catástrofe histórica. Y es que esa condición se funda en la iniciativa divina, que es firme para siempre.

La circunspección, que ha venido a ser para este pueblo el signo distintivo o la expresión de su identidad, cobra en esta ver-

sión de la alianza el valor de señal de pertenencia al verdadero pueblo de Dios. Es signo impreso en la carne. Condiciona esa pertenencia, no por el puro valor del rito, sino porque es expresión de la actitud de Abraham. El no circuncidado, que no ha hecho suyo el "anda en mi presencia y sé perfecto", no pertenece al pueblo y es excomulgado de la comunidad de los que responden a la oferta de Dios como Abraham. Por la circuncisión el pueblo responde al mandato de "guardar la alianza".

Pero el teólogo sacerdotal no ignora que Dios es más grande que toda la comunidad humana, aunque ésta esté fundada en su nombre. Su presencia y su acción salvadora universal se afirman en este capítulo por medio de la figura de Ismael, el hijo de Agar. También para él tiene Dios una promesa de bendición, de fecundidad y de dominio real.

La promesa del hijo

18,1-15 (18,1-10a).

El tema de la descendencia, en el marco de la promesa patriarcal, pasa en un momento dado de ser palabra genérica, que desafía la imposibilidad humana, a tomar forma tangible en el hijo de Agar la sierva, punto fácil de apoyo para la confianza y aparente salida para la esperanza de Sara y de Abraham (Gén 16). Pero esa solución se verifica mero intermedio retardante. El yahvista entra, por fin, en la fase cercana a la realización de lo prometido, por el anuncio del nacimiento de Isaac en el concreto plazo de un año. Aun con esta inmediatez, el hijo prometido sigue siendo una prueba para la confianza de Abraham y algo que provoca en Sara risa, mezcla de sorpresa, duda y gozo. Es la risa que servirá para hacer la etimología popular del nombre de Isaac: el que hace reír.

El relato se califica en su introducción como una teofanía: "El Señor se manifestó a Abraham". Pero esa anunciada manifestación de Dios se torna en seguida sorprendente. Lo que ve Abra-

ham son tres hombres, que al parecer pasan de camino. Abraham los ve inesperadamente delante de su tienda, frente a él. Les ofrece una comida de hospitalidad y conversa con ellos como un hombre con hombres. Por momentos el relato supone que el interlocutor de Abraham es sólo uno. Y al fin el que habla con el patriarca es nominalmente el Señor. El encuentro se verifica, efectivamente, una teofanía.

El vaivén entre los dos planos, el humano y el divino, obedece, sin duda, a que el autor tomó como base del relato de la teofanía una leyenda popular, de las muchas que presentan a la divinidad en forma humana. De ese modo el hombre es probado en sentido transcendente por su comportamiento a nivel interhumano. La divinidad en los relatos populares suele ser una personificación ambigua de lo numinoso y misterioso. Para el autor de nuestro relato, aunque su lenguaje le traicione, tal ambigüedad no se da, pues tiene idea clara de la identidad del Dios de quien quiere hablar, Yahveh. Utiliza intencionadamente ese lenguaje pluridimensional, porque le sirve para hablar del Dios que se presenta a Abraham veladamente y así hace que el mismo anuncio del hijo sea prueba de la confianza del patriarca y de Sara.

El autor desarrolla su tema en dos momentos. En el primero parece que todo se centra en el acto de la hospitalidad; en el segundo se ve que el verdadero objeto del episodio es el anuncio del nacimiento de Isaac. El paso de lo uno a lo otro se produce a raíz de una pregunta de los huéspedes por la mujer de Abraham. Esa pregunta depasa el código de las formas normales de la hospitalidad nomádica; lo misterioso de los huéspedes se revela ahí, al saltar la regla de la relación interhumana.

El detalle de la hospitalidad no es, con todo, mera introducción que retarde el verdadero tema del relato. Quiere retratar a Abraham en punto a virtudes humanas. Pero, dado que los huéspedes son para el autor del relato y secretamente para Abraham más que simples humanos, el gesto del patriarca con ellos se torna expresivo de actitud religiosa; la comida es como un acto de culto o un sacramento de comunión con Dios. Sin duda que este nivel está incluido en la intención del yahvista.

Por el anuncio del hijo a Abraham lo que realmente quiere el

autor proclamar es el carácter de don que tiene ese hijo. La risa de Sara no es tampoco únicamente un dato entretenido del relato popular; es el contrapunto de la imposibilidad humana en el nacimiento de ese hijo. Todo ello viene a proclamar que el pueblo de Abraham es obra de Dios. Para incluir todos los datos que integran el episodio, se debe matizar que es obra de los hombres en mirada esperanzadora y obediente hacia el Dios que va con los hombres hacia su cabal realización.

Oración por Sodoma

18,16-33 (18,17-33/18,20-32).

Sodoma no parece, a primera vista, tener relación alguna con la promesa patriarcal; y, sin embargo, ocupa un largo espacio en la tradición de Abraham. Una lectura más atenta permite descubrir que ahí se habla de la promesa en sus tres capítulos de descendencia, tierra y bendición. Un episodio aparentemente inconexo con las otras tradiciones del patriarca, está de hecho ligado con ellas por más de un enlace. Es la región que Lot elige para sí, al separarse de Abraham (Gén 13,10s); la separación no desliga a Abraham de su sobrino; por el contrario, éste le liga a él con esa tierra. Los tres personajes misteriosos que encubren la manifestación de Dios a Abraham en Mambré (Gén 18,1ss) se pusieron en dirección de Sodoma, como para señalarla, mientras el Dios relevado se queda con el patriarca (Gén 18,16.22), para suscitar ante él precisamente el tema de la ciudad.

El pasaje que ahora nos ocupa hace de prólogo al relato del pecado y castigo de Sodoma (Gén 19). Se integra de un monólogo de Dios y de un diálogo entre Dios y el patriarca, en lenguaje de defensa y de intercesión. El monólogo revela el papel de Abraham en el propósito de Dios, papel o función profética e intercesora, y el diálogo presenta esa función en ejercicio. Allí toma Dios la iniciativa de hacerse accesible; aquí se manifiesta abierto a la súplica del hombre.

Sodoma es el lugar del encuentro entre Abraham y Dios. En términos judiciales se la define como una ciudad que ha sido acusada, y Dios va a comprobar la veracidad de esa acusación. Siguiendo en el mismo plano de lenguaje, Abraham se constituye defensor, haciendo uso de la oportunidad que Dios le ha dado. Pero Sodoma es en esta historia, más que una ciudad real, una figura estilizada de la perversidad, una representación de Canaán y de su población pecadora. Este tema recurre con frecuencia en relación con el de la entrega de esa tierra a los descendientes de Abraham. El tema es, por lo tanto, una alusión sutil a un capítulo de la promesa.

Abraham es presentado en la historia como el que va a ser padre de un gran pueblo, principio de bendición para todos los pueblos. En ello vemos aludidos los otros dos capítulos de la promesa. Pero el tema de la bendición es el que en realidad ocupa el centro. Abraham intercede por un pueblo que no es precisamente el suyo, y con su exigencia de justicia enseña a sus descendientes a exigirla, aun enfrente de Dios.

La intercesión de Abraham está coloreada por los rasgos judiciales del contexto convencional en que le pertenece el papel de defensor. Su forma de preguntas retiene a Dios largo tiempo en diálogo a propósito de Sodoma. Las preguntas son un tenso regateo sobre el número de justos que sería suficiente para salvar a la ciudad. Abraham, al preguntar, se mantiene en dos principios: la justicia de Dios y la solidaridad de los justos con los pecadores en beneficio de éstos. Si Dios destruye la ciudad y hay en ella justos, la justicia de Dios sería con ellos injusticia; los pecadores los arrastrarían en su suerte. ¿Por qué no ha de valer la solidaridad a la inversa y que los justos salven consigo a los pecadores? Y la justicia de Dios ¿por qué ha de manifestarse precisamente en vindicar el mal y no en justificar a los que no tienen en sí sino injusticia?

Abraham se detiene en el número de diez y Dios sigue accediendo. No desciende de ahí, porque el autor que pone la palabra en la boca de Abraham está él mismo atrapado por el colectivismo, que no acierta a valorar el uno como lo hace el autor de los poemas del Siervo de Yahveh: el uno puede salvar a la totali-

dad (Is 53). Con todo, Abraham es el que con lenguaje audaz y suplicante se pone delante de Dios, para buscar la bendición en favor de una humanidad que con su pecado está en condición de maldición. Abraham responde al propósito de su inicial vocación: "Para que en ti se bendigan todos los pueblos de la tierra".

Sodoma

19,15-29.

El nombre de Sodoma señala en la actualidad la zona sur de la orilla occidental del mar Muerto. No es el recuerdo histórico ni la evidencia arqueológica los que llevan a esa ubicación de la célebre ciudad bíblica. Es la imaginación, apoyada por orientaciones vagas de la Biblia, que, al hablar de Sodoma, remite al valle del Jordán; y es también la naturaleza geológica atormentada de esa precisa zona del valle. En la montaña de Sodoma se yerguen bloques salinos de formas caprichosas, que invitan a seguir viendo allí a la mujer de Lot convertida en estatua de sal. Seguramente Sodoma no tuvo consistencia suficiente para poder ser identificada en huellas materiales. Su consistencia es de orden literario. Sus eternas huellas son las de ser símbolo de una ciudad y de un mundo corrompido y paradigma de la justicia y del juicio de Dios. Su nombre recorre la Biblia, incluido el N. T., con esos títulos de celebridad (Dt 29,21-24; Is 1,9; 13,19; Jer 49,17s; Mt 10,15; 11,23; Lc 17,29).

El largo relato del pecado y del castigo de Sodoma, junto con la liberación de Lot de la catástrofe, viene ya preparándose desde que Lot eligió ese lugar por morada (Gén 13); y, más de inmediato, por la revelación a Abraham del juicio pendiente sobre ella y la intercesión consiguiente del patriarca (Gén 18,16ss). El relato se hace eco de todos esos precedentes.

La naturaleza del pecado de Sodoma es matizada de modos diversos por quienes en adelante lo comentan (Is 1,10ss; Jer 23,14; Ez 16,49s). Radica en una aberración sexual, corriente

entre los cananeos, particularmente escandalosa para los descendientes de Abraham. En el relato el matiz preciso del pecado de Sodoma está más bien en la violación de la ley sagrada de la hospitalidad. Lot recogió en su morada a los misteriosos visitantes y allí debían ser inviolables. El pueblo todo de Sodoma atenta contra ellos y contra quien les había hospedado. Un relato en Jue 19s acusa a una villa de la tribu de Benjamín de un crimen semejante y todas las tribus de Israel lo vengan como una ignominia.

Sodoma en este contexto es un retrato intencionado y convencional de todos los cananeos. El juicio sobre ellos es tan universal como el del J y P respecto a la humanidad prediluviana; el castigo de Sodoma se hace eco también del diluvio destructor, que no dejó más que un justo como sobreviviente. En ambos casos es una mostración de cómo el pecado lleva inherente la destrucción humana. Un retrato del pecado y del castigo así de sistemático lo hace también la Biblia a propósito de Asiria.

En el relato cobra Lot un lugar importante. Es un advenedizo, pero el único hombre justo que con su justicia denuncia la ciudad en que habita; en palabras del relato: se constituye su juez. Su liberación de la catástrofe recoge algo básico de la intercesión de Abraham, en el capítulo anterior. La justicia de Dios queda a salvo, pues arranca al único de la conflagración que arrasa a los pecadores. Hasta le es concedido como lugar de morada un pequeño oasis en la cercanía de Sodoma, un rasgo en que parece que Dios accede a un antojo, cuando no ha dado acogida a la intercesión de Abraham, que se solidarizaba en su sentir con los habitantes de Sodoma. Al ver el humo de la ciudad abrasada, el patriarca no pudo sino constatar que la justicia de Dios se había cumplido estrictamente. En definitiva era justicia lo que él había pedido. ¿No era el lugar de invocar la misericordia?

Los dos hijos de Abraham

21,5.8-20.

El interludio de Ismael en el tema de la descendencia de Abraham tuvo en la tradición al menos dos versiones. La presente es una variante de Gén 16. Aunque parece un nuevo episodio, gracias al arte redaccional, hay tanto de común entre los dos capítulos que no pueden sino considerarse como exponentes de la misma tradición. El duplicado se subsana por el detalle de la orden del ángel de Yahveh a Agar de que vuelva a su señora (Gén 16.9), lo cual da lugar a una segunda expulsión; y por la distanciación cronológica llevada a sus consecuencias: Abraham tenía ochenta y seis años cuando le nació Ismael (Gén 16,16), y tenía cien cuando le nació Isaac (Gén 21,5).

En conformidad con ello, en la primera versión Agar va al desierto con el niño en el seno; en la segunda el niño ya ha nacido; allí Isaac es todavía objeto de esperanza, aquí los dos niños juegan juntos. A raíz de este jugar se hace una nueva etimología del nombre de Isaac, en sentido de "jugar", cuando antes había significado el reírse ambiguo de Sara y luego, al nacer, su saltar de alegría. En la onomástica general el nombre es teofórico; en su forma completa Yishaq-El significa "Dios sonríe" o es propicio.

La versión que ahora leemos orienta la atención hacia la suerte de los dos niños, Isaac e Ismael. No se trata puramente de la suerte histórico-empírica, y, por lo mismo, no sería adecuado leer el capítulo a la luz de los sentimientos humanos que pudiera despertar. Este nivel de lectura está aquí sustentando un nivel de naturaleza teológica. Por la oposición de Sara a que Ismael comparta la herencia de su hijo está el autor queriendo aludir al título privilegiado de identidad del pueblo de Abraham.

Abraham en el relato no parece situarse en ese cualitativo nivel de la promesa, en cuanto que se inclina como padre hacia los dos niños por igual. Pero con ello está mostrando otro aspecto de la promesa: el de compartir el bien que él tiene de Dios con todos los pueblos que están en su camino. En el caso Ismael

representa a los ismaelitas, un grupo nomádico vecino de Israel en la región del Neguev. Así lo mismo Sara que Abraham son encarnación de niveles teológicos, correspondientes a los varios capítulos de la alianza patriarcal.

La palabra de Dios en el relato reasume las dos líneas: manda a Abraham que escuche a su mujer en lo que respecta al título de Isaac como heredero, pero sale al encuentro de Agar y de su hijo en el desierto, para asegurar la vida allí en donde las posibilidades naturales y la protección humana no la garantizan. Dios no escuchó sólo a Abraham, al concederle como hijo a Ismael, sino que escucha también el llanto del niño por sí mismo. El nombre de Ismael, "Dios escucha", se hace eco de ese pluridimensional escuchar de Dios, igual que el nombre de Isaac se hace eco del pluridimensional reír.

Ismael no tendrá grandeza dentro del pueblo de Isaac. Pero será él, a su vez, cabeza de un gran pueblo, en cuya grandeza está igualmente Dios. Los rasgos de este pueblo se dibujan en el retrato del niño, el hombre del desierto, igual que se dibujan los de otros pueblos en su primer antepasado o epónimo. El autor remata su historia con la proclamación de que Dios está con Ismael. Este lleva consigo a un pueblo la bendición que Dios prometió a Abraham para todos los pueblos.

El sacrificio en el Moria

22,1-19 (22,1-2.9a.10-13.15-18/22,1-18).

El tema de la descendencia de Abraham no termina todavía con el nacimiento de Isaac. La tradición matizó mucho la calidad de esa paternidad y de esa filiación. Lo hizo sobre todo por el episodio en el Moria. Es el mismo pueblo de Abraham el que intenta definirse en este dramático relato como pueblo de Dios: se autoentiende como nacido enteramente de la confianza y obediencia a la llamada de Dios. Es el teólogo elohísta el que ahondó así en la definición del pueblo.

Por el episodio del Moria la tradición bíblica plasmó en Abraham la figura ejemplar del creyente. El retrato es expresión de lo que sus descendientes consideraron como la actitud adecuada del hombre ante Dios. La figura inspiró y sigue inspirando al pueblo del patriarca a distancia; no en vano es ese mismo pueblo el que creó la figura.

El relato del sacrificio de Isaac engloba diversos puntos fuertes, masivamente superpuestos: prueba de la fe de Abraham, rechazo del sacrificio humano, promesa de descendencia, tierra y bendición, hilo conductor de las tradiciones patriarcales. A pesar de tan abrumadora densidad, el relato se muestra unitario, por el vigor que en él tiene su primer punto fuerte: la prueba de la fe de Abraham. La historia es tan plástica que se presta a lectura a nivel de sentimientos humanos. Sería lectura indebida, pues traicionaría abiertamente la intención del autor. El que se quede en la plano humano al leerla, no oirá sino a un Dios terrible y no verá en Abraham más que una figura cruel y criminal o una figura trágica. Estamos ante una historia teológica, cuyo polifacético lenguaje es sólo válido en el significado preciso que le da el autor. Dios "prueba" a un justo, que va a responder; Abraham no va a matar a su hijo, sino a engendrarlo en una nueva dimensión.

El rasgo definidor de la figura de Abraham es la confianza. Ella es la que impulsa cada uno de sus movimientos y acciones. La confianza le tiene atento hacia el Dios que llama, le hace emprender caminos de renuncia, le asegura que tendrá un hijo entregando al que tiene o renunciando a su modo de tenerlo, le hace ver el Moria como el lugar en donde "Dios proveerá". Su obediencia es la expresión de su confianza. Por ésta sabe que no perderá a su hijo, aunque no sepa el modo, en el momento en que camina con él hacia el monte. Su evasión ante el hijo y su refugio en el "Dios proveerá" es la respuesta adecuada del que sabe el qué y deja el cómo a la disposición de Dios. De esa expresión se deriva el nombre del Moria, que la tradición posterior ubicará en Jerusalén (2 Cr 2,1).

El autor define el episodio de la atadura de Isaac como una "prueba". Con pinceladas cortas, aparentemente ingrávidas, de diálogo convencional y de acción tranquila pinta una situación tremendamente tensa. El lector entra en ella con pavor. Sabe que es una prueba; pero eso no le ahorra vivir con el patriarca el lance del que debe responder.

En el justo que responde, sin saber que es una prueba, no se traslucen sentimientos de rebeldía ni de tragedia. La acción externa es ordenada, obediente a un espíritu conforme. El gesto de renuncia es el único "lógico" en Abraham, una figura que es por definición confianza en Dios. La seguridad de su futuro, un futuro con el hijo, sigue fundándose en Dios. Su "lógica" no es de retener para tener, sino de crear relación nueva, que le haga ser más. Para él retener es inferior modo de posesión al de esperar, que no limita ni lo poseído ni el modo. No es el hijo que él engendró, su único, al que ama, quien le hará padre del pueblo grande, sin fronteras, sino el que le nazca como regalo a su actitud ante Dios. Este nuevo nacido será el mismo Isaac, pero con una nueva dimensión. Y es éste el que puede ser principio del pueblo de que habla la promesa, pueblo de Dios, en razón de que Abraham reconoce por encima de su relación de padre la propiedad divina sobre él.

Abraham no tiene que sacrificar al hijo de su carne: tiene que ordenarlo al hijo de su fe. En éste está aquél, agrandado hasta el infinito. Este es el hijo de la promesa, el que salva a Abraham, porque no se lo reservó. La actitud del patriarca es creadora de pueblo de Dios en el mundo; es su revelación, su signo. Abraham está para su hijo y para su pueblo en la relación que nace de la total confianza en Dios. Esa relación se funda en la humana; pero ésta se radicaliza y se engrandece por aquélla.

El sepulcro de los patriarcas

23,1-4.19; [24,1-8.62-67].

Las espisódicas tradiciones patriarcales no son suficientes para hacer las biografías de sus hombres, pero sí para afirmar de

todos los modos la promesa de que son portadores. La promesa de la tierra se muestra en la tradición de Abraham por los movimientos del patriarca de Mesopotamia a Canaán, de aquí a Egipto y vuelta a Canaán; por acampadas en diversos puntos a lo largo del país; por teofanías que dan lugar a erigir altares, símbolo de que Dios toma con él posesión de la tierra; por tratados de paz con diversos grupos humanos; por afirmaciones de parentesco y alianzas; por miradas abarcantes del país en todas sus direcciones, como tomando posesión simbólica de ella; por insinuaciones de que la tierra rechaza a sus anteriores habitantes. Con todo ello, Abraham se sigue llamando un *ger* o un extranjero residente.

Este capítulo de la promesa remata con un episodio, que transforma a Abraham de *ger* en verdadero propietario en la tierra: la adquisición de una propiedad. Es ya al final de sus días, cuando el viejo patriarca tiene delante de sí muerta a su esposa Sara. El escritor sacerdotal es el que da cuenta de la adquisición de esa propiedad en la gruta de Macpela, con el pretexto de enterrar allí a su esposa. Las antiguas versiones no habían llevado el tema de la posesión de la tierra hasta ese punto. Por la adquisición de ese terreno Abraham obtiene un título de propiedad y el derecho de ciudadanía en Canaán.

El P presenta a Abraham haciendo con una familia hitita de Hebrón un contrato de compra-venta, según todas las formalidades de la ley de ese tiempo: individuación de la propiedad por ubicación y nombre, precisación de lo que abarca, acuerdo del propietario, pago completo en moneda corriente, presencia de testigos. El lugar comienza a ser utilizado como sepulcro de Sara. Allí irán también a descansar en su hora Abraham, Isaac, Rebeca, Lea y Jacob (Gén 25,9; 35,29; 49,31; 50,13). Es la llamada tumba de los patriarcas, que tiene en este relato la etiología de su origen. Pero en la intención del autor vale sobre todo como primicia de posesión de los patriarcas en la tierra. Con ella dejan de ser *gerim* o extranjeros (Gén 17,8; 28,4; 36,7; 37,1), para convertirse en ciudadanos de la tierra de Canaán.

La verdad histórica de este episodio no es evidentemente la más sólida ni la más importante. Este título de propiedad interesó particularmente a los lejanos descendientes de Abraham, a la hora de preguntarse por la legitimidad de la conquista. Son ellos quienes hicieron recorrer a Abraham tantos caminos, proyectando hasta él los que ellos recorrieron.

Pero más sólida aún que esa intención es la propiamente teológica: esa pequeña posesión en la tierra es cumplimiento, aunque inicial, ya efectivo, de la promesa al patriarca. Es una prenda en que está ya significada la realización total. La posesión total de la tierra no cabía siquiera en la ambición de un solo hombre. Abraham aparece aquí como una personalidad orientada y prolongada hasta su lejana descendencia. Es ella la que necesita y llega a poseer toda esa tierra.

Por lo demás la tierra no está contemplada aquí en su pura dimensión material, sino como lugar del mundo en donde Dios está con su pueblo. La tierra es un símbolo del destino de reposo, al que Dios llama al pueblo de Abraham. El relato afirma que Dios dio a Abraham satisfacción de su esperanza. La mujer enterrada en esa tierra de Dios la retiene, con más tenacidad que un ser viviente, para su descendencia.

Matrimonio de Isaac

[23,1-4.19]; 24,1-8.62-67 y 24,48-51.58-67.

El tema de la descendencia ocupa en la tradición de Abraham lugar privilegiado. Primero se presenta a distancia, como promesa de un gran pueblo, cuando Abraham no cuenta con la posibilidad humana de tener siquiera un hijo; después se concreta y se acerca al primer plano, por el hijo que da a Abraham la sierva Agar: pero no es ése el hijo de que habla la promesa; más tarde Abraham recibe por Sara a Isaac, cumplimiento de un anuncio en singular teofanía; Abraham tiene que adquirirlo de nuevo como hijo de su confianza y obediencia. Pero ése no es todavía el final de la historia del hijo. El yahvista tiene en su mano una

tradición, con la que lleva a término el tema de la descendencia: Abraham busca esposa para su hijo Isaac.

El relato se desarrolla en tres momentos: Abraham hace jurar a su criado Eliecer que irá a Mesopotamia, a su clan familiar, a buscar una mujer para Isaac; Eliecer va y gana a Rebeca para esposa del hijo de Abraham; Isaac y Rebeca fundan una familia.

Se diría que esto es ya historia de Isaac; pero Isaac aquí no es sino el hijo de Abraham; éste es el sujeto directo de la acción. En los momentos en que el relato se torna explícitamente teológico y Dios es el sujeto de la acción, entonces es Abraham el destinatario de la acción divina. Este es, en efecto, el último episodio de la historia de Abraham, la culminación de su caminar hacia su descendencia. El yahvista lo relata lentamente, interesado de los lados humanos de sus personajes, poniendo en acción sus sentimientos, en idílicas situaciones y en sabrosos diálogos. Parece que se olvidara del plano teológico, a donde en realidad quiere llevar, de tan perfecta encarnación de la teología en el hacer y acontecer humano. Así suele él mostrar la acción de Dios en la historia.

El diálogo entre Abraham y su criado reviste forma y seriedad testamentaria. Su contenido es denso, pues en sus términos se actualiza todo el pasado de Abraham y está cargado con la teología del yahvista sobre el pueblo de Dios. En las palabras de Abraham, las últimas que la tradición bíblica pone en su boca, hay un rechazo de la posibilidad de hacer su pueblo con la población de Canaán, una negación de la vuelta de ese pueblo hacia atrás en su camino y una proclamación de que Dios cumplirá la promesa de hacer su pueblo en esa tierra. Todo ello está aquí circunstanciado en la elección de la mujer para Isaac. No será una mujer cananea, que es pueblo de maldición, sino una mujer salida de donde salió Abraham, en movimiento que lleva de maldición a bendición; pero tampoco es admisible la vuelta de Isaac a la tierra de donde Abraham salió, porque suprimiría todo el camino que él anduvo. El pueblo no debe retroceder hasta el punto cero de origen. Dios no se volverá tampoco de la palabra que ha hecho ya historia.

En el diálogo del criado de Abraham con la familia de Rebeca resalta, en medio de su calor humano, la afirmación de los signos de la providencia en favor de Abraham. Eliecer reconoce en los acontecimientos que se van produciendo a su paso la respuesta a su oración. La familia de Rebeca escucha la lectura de los hechos como palabra de Dios, ante la cual no cabe otra respuesta que la de confianza y obediencia.

El desenlace muestra a Rebeca aceptando la llamada, despidiéndose, poniéndose en camino hacia Isaac, que la espera en su tierra. Todo ello es presentado en la historia como cumplimiento del último deseo de Abraham y como la culminación de su esperanza: Dios ha estado verdaderamente en su camino hacia su pueblo y hacia su tierra. Isaac había perdido a su madre, pero ahora tiene en su esposa una nueva madre de Israel. Su corta tradición no sabrá apenas decir de él otra cosa sino que Dios estuvo con él, cumpliendo su palabra.

Jacob roba la bendición

27,1-5.15-29.

Jacob no es en la Biblia una figura edificante y modélica, como el primero de los patriarcas, Abraham. Si en éste puso su pueblo los rasgos que consideró ideales en la relación con Dios y con los hombres, en Jacob puso más bien la otra cara de sí mismo, la egoísta, ambiciosa y titánica, ante Dios y ante los hombres. De ese modo se confesó en su mismo padre pecador y necesitado de salvación. La historia de la salvación cuenta con humanidad real que tiene esas dos caras.

Isaac se queda casi perdido entre las dos gigantescas personalidades, como una figura puente, transmisor de la preciosa herencia de la conciencia de elección. Parece que su función fuera la de contribuir, bien como hijo, bien como padre, al retrato completo de Abraham y de Jacob. Abraham se adentra hasta el medio de su vida para dárselo todo, hasta un hogar constituido;

Jacob avasalla sus proyectos, robándole la bendición, que era la herencia y la plenitud de su personalidad.

En el relato del robo de la bendición paterna por parte de Jacob concurren las dos versiones yahvista y elohista, en fusión bien tejida y fluyente. El episodio se desenvuelve en una serie de escenas en forma de diálogo entre los cuatro personajes, dos a dos: Isaac-Esaú, Rebeca-Jacob, Jacob-Isaac, Esaú-Isaac. Isaac manda a su primogénito Esaú prepararle un guiso con su caza, para darle después la bendición; Rebeca prepara un guiso paralelo y disfraza a Jacob para que se presente ante su padre ciego en nombre de Esaú; Jacob sirve el guiso preparado por su madre, engaña a Isaac y obtiene su bendición; Esaú llega tarde con su guiso, no puede hacer anular la bendición que le ha sido robada y obtiene sólo una "pequeña bendición".

Ninguna de las personas aparece con rasgos muy gloriosos. El resultado de la intriga es la destrucción de la armonía familiar, lo contrario de lo que sería formar pueblo de Dios. Nadie está en la actitud de recibir nada como don transcendente, sino en la de conquistarlo por su cuenta, como el hombre adamita, el cainita y el babélico.

El relato se presta a ser leído en claves falsas. Hay en él un lado cómico: en el anciano ávido de un guiso de su gusto, que le dé fuerza para bendecir; en la mujer que escucha entre bastidores; en las burlas, caricaturas y disfraces. Un lado trágico: en el anciano ciego, defraudado; en el primogénito privado de sus bienes; en la familia destruida. Hay la inmoralidad del fraude, del robo, de la impiedad, de la mentira. Y hay hasta una nota mágica en la manera de entender la bendición paterna y la fuerza de la palabra que decide suertes de personas y de pueblos.

En todos esos elementos se encarna el dato histórico-salvífico de la promesa patriarcal, afirmación de salvación para quienes necesitan ser salvados por la acción de Dios. Jacob no sigue en el filo de la historia por haber robado la bendición, sino porque, a pesar de ello, Dios estuvo con él y porque sus descendientes se reconocieron bendecidos y afirmaron desde él esa bendición. Tampoco ellos se consideraban merecerla ni tener título para ella. Quizá quisieron expresar su primogenitura (Gén 25,30-33).

Pero en todo ello afirmaron también (y eso es un rasgo del yahvista) que no es necesariamente elegido el que elige la naturaleza, el mayor, el que tiene títulos humanos, sino el que elige Dios gratuitamente, por su benevolencia.

El relato debe ser leído en plano teológico, en el contexto del Israel que proclama su salvación en la historia. En su entender, la salvación es siempre don sorprendente, inmerecido, no rehusado a las ambigüedades y hasta intrigas humanas. Poner bien y bendición en ese caos humano es claro crear y gratuito salvar de Dios.

La bendición paterna invoca para Jacob prosperidad en una tierra fértil, señorío político y ser principio de discrimen de bendición o maldición, en cuanto signo de Dios. Esas son matizaciones de la promesa patriarcal, hechas a la luz de la situación vivida por el pueblo en la época de David y Salomón. Israel entiende su estar en tierra fértil y su señorío sobre los pueblos del contorno como un don de Dios. Y se entiende a sí mismo con la responsabilidad de ser signo de Dios en medio de los pueblos.

La visión de Jacob

28,10-22a (28,11-18).

El conflicto entre Jacob y Esaú, a raíz del robo de la bendición paterna por parte del primero, provoca un movimiento de huida, que permite el enlace de dos ciclos de tradición: el que sitúa a Jacob en el clan de Isaac, en Berseba, y el que le relaciona con Labán, en Mesopotamia. Como razón de ese desplazamiento, además de la huida, se señala la búsqueda de mujer en la antigua parentela, a imitación de lo que había hecho Abraham para su hijo Isaac (Gén 24). Al hacer el camino entre Berseba y Mesopotamia, Jacob pasa por Betel, el lugar en donde su tradición pisa más firme, desde el punto de vista histórico. Jacob es,

en efecto, el patriarca que tiene la morada en el centro de Canaán, entre Siquem y Betel.

La visión nocturna de Jacob, a su paso por Betel, es uno de los momentos teológicamente más densos de todas sus tradiciones. Aquí recibe Jacob la promesa que le sitúa en el filo de la historia iniciada con Abraham, en una teofanía que lateralmente es la legitimación del santuario de Betel. En el relato se funden las versiones yahvista y elohísta, aquélla con la visión y la legitimación sagrada del lugar y ésta con la palabra de la promesa (vv 13-16). El episodio se desarrolla en dos momentos: en el primero está la visión nocturna de Jacob y la palabra de la promesa; en el segundo, un rito matutino de consagración del lugar y un voto de Jacob.

La visión se introduce de un modo sencillo y casual: Jacob se detiene en un lugar en donde se le hace noche, coloca una piedra para reposar su cabeza, tiene un sueño. Los tres términos —lugar, piedra, sueño— tienen para el autor, en este contexto, un sentido religioso que luego revelará. El sueño es una teofanía. Jacob ve en él una escalera o una rampa que une el cielo y la tierra, con mensajeros de Dios que establecen la comunicación. La comunicación es una palabra que procede de Dios, en la cima, y llega hasta Jacob, en el suelo: es la palabra de la promesa. Tiene el mismo contenido que la promesa abrahamítica (Gén 12,1-3): multiplicación de la descendencia, posesión de esa tierra, bendición en Jacob y en sus descendientes para todos los pueblos. Dios se autopresenta al comienzo como el Dios de Abraham y de Isaac y termina con una promesa personal para Jacob: estará con él, le guardará en sus caminos y le traerá otra vez a ese lugar. La reacción de Jacob, al despertar, es la del reconocimiento de la numinosidad de ese lugar y una exclamación que lo define como "casa de Dios" y "puerta del cielo".

En varios rasgos del episodio se descubre una intención de diálogo de réplica a la historia de Babel y a la del robo de la bendición paterna por parte de Jacob. El hombre no se hace aquí grande por la iniciativa propia de conquistar el cielo, haciendo una torre que da lugar a la total confusión, ni tampoco por una bendición robada que provoca la destrucción de la familia, sino

por la iniciativa divina, que tiende el puente hacia el hombre y por su palabra de bendición, creadora del pueblo.

El reconocimiento del lugar como "casa de Dios" hace juego etimológico con el nombre Betel, casa de Dios. El relato hace ver que el nombre del lugar surge a raíz de ese acontecimiento. En realidad era ya un lugar santo o un santuario cananeo. Es el encuentro de Jacob con el Dios de Abraham y de Isaac lo que lo transforma en el santuario que tuvo tanta importancia en la época de los Jueces y luego en el reino del Norte, desde Jeroboam (1 Re 12).

El rito que hace Jacob consagra ese lugar como santuario. Este no era en un principio más que una piedra alzada o una estela, al estilo de tantos santuarios primitivos, cananeos e israelitas. El voto de Jacob está ya mirando más allá del viaje que hará a Mesopotamia, y adelantando el futuro que tendrá en ese lugar. Aquí se le abre un futuro con el Dios que se le ha revelado protector y le ha prometido hacerle volver con bien. El patriarca es ahora el hombre que confía en la promesa; y ésta es la que le abre la perspectiva hacia adelante en esa tierra. Jacob está ahora en la actitud del que construye un pueblo, deponiendo la iniciativa que le llevó a destruirlo, en su familia. El pueblo de Dios lo construye el hombre respondiendo a la iniciativa de Dios.

Lucha de Jacob con Dios

32,22-32.

El ciclo de tradiciones que presenta a Jacob en Mesopotamia, con Labán, guarda paralelismo evidente con el ciclo que lo sitúa en casa de Isaac, con su hermano Esaú. Jacob es en ambos ciclos el hombre astuto, egoísta y titán, que lucha por salir a flote por su cuenta, a costa de los demás y en ausencia de Dios. En un caso se hizo con el título de primogenitura y con la bendición paterna. Lo que significa que despojó a su hermano de su herencia; en el otro reunió una inmensa fortuna en rebaños, a costa de

Labán, y se va con dos mujeres y once hijos. Parece que fuera él mismo el que cumple la promesa en su favor. Pero también la segunda vez el conflicto provocado por su inescrupuloso egoísmo le fuerza a huir y todo lo que ha adquirido se ve amenazado.

Al regresar Jacob a Canaán, revive el conflicto pendiente con su hermano Esaú; el tiempo no lo había resuelto. El peligroso enfrentamiento tiene en este nuevo ciclo de tradición dos fases: la de la preparación (Gén 32,4-22) y la de la realización (Gén 33,1-17). El relato tiene su base en una leyenda de conflicto entre pastores en la región de Calaad. No es verosímil que Esaú se trasladara desde Edom al norte de Transjordania para salir al paso a su hermano. A pesar de todo, el carácter de los dos personajes se mantiene con los rasgos del ciclo inicial. Esaú es la fuerza agresiva, ofendida y que infunde terror; Jacob es astucia, inteligencia y buenas formas, y es quien termina por vencer. Aunque toma sus medidas en previsión de lo peor, no desespera de ganar a su hermano, sin perder nada en el encuentro. Conseguirá que Esaú retorne camino de Seir, mientras él se dirige por Sucot hacia el centro de Canaán.

Con todo, el titán aparece por un momento como el hombre aterrorizado. Sólo en esa situación vuelve los ojos a Dios, en una oración en la que exterioriza su verdad y en la que recuerda la promesa de protección personal que Dios le había hecho en la visión de Betel. Este es el segundo momento teológicamente denso de las tradiciones de Jacob, semejante al de la visión aludida, al final del ciclo primero.

El encuentro de Jacob con Dios en el Yabboc no es en forma de visión, como en Betel, sino en forma de lucha. Pero no por eso deja de ser la respuesta divina a la oración del patriarca. Dios incide otra vez en su camino y desde su titanismo le lleva al reconocimiento de la presencia que lo guía. Es el yahvista el que relata este episodio. Se sitúa en la frontera entre dos tierras: la Mesopotamia de los arameos y el Canaán, que será de los descendientes de Jacob. Jacob hace pasar esa frontera, constituida por el río, a toda su gente y sus rebaños. El autor le deja solo para un dramático enfrentamiento, anterior al que tendrá con su hermano, pero no desprovisto de relación con él.

El relato de la lucha resulta extremadamente recargado, porque retiene superpuestos varios niveles de sentido que tuvo la leyenda. Cuando va a pasar el Yabboc, Jacob se encuentra con "un hombre", alguien con el que tiene que luchar físicamente, porque se le interpone en el camino. Jacob va venciendo en la lucha, hasta que "el hombre" le hiere en el nervio femoral y le hace percatarse de que es un ser misterioso. La lucha se cambia entonces en forcejeo por retenerlo, para que lo bendiga. El numen pregunta a Jacob su nombre y le da el nombre nuevo de "Israel", que el autor interpreta en el contexto como "el que es fuerte frente a Dios". En las circunstancias del relato es un pronóstico de victoria frente al temido Esaú. Jacob, a su vez, pregunta al numen por su nombre, pero él rehusa revelárselo. En lugar de ello lo bendice, con lo cual le da a entender que su nombre es bendición y es presencia que no mata, sino que da la vida (Penuel). El que había pedido la bendición se percata, al recibirla, según el autor deja entender, de que el numen es Dios y en la bendición que le ha dado le ha revelado ser el Dios de la promesa.

A través de la intuición de Jacob en el curso de la lucha, el autor hace correr el sentido de la leyenda desde un hombre a un numen, un dios protector del río al que hay que aplacar, y desde el numen al Dios de la promesa patriarcal. En la lucha no es Jacob quien tomó la iniciativa, aunque él luchara primero por vencerlo y después por obtener su bendición. La bendición, que comienza por el cambio de nombre y que sigue con la revelación de la identidad de quien bendice, es también iniciativa de Dios. La bendición asegura a Jacob continuidad, más allá de los peligros que le están acechando. El autor del relato asume por un lado el titanismo de Jacob y por otro la iniciativa del Dios, que va con él, que lo protege y que lo salva. El hombre luchador y fuerte frente a Dios termina en realidad siendo lo que dice su nombre nuevo, "Israel", el que es fuerte con Dios.

El sentido de todo este episodio se dejaría también leer a la luz de las etimologías que hace el autor de cuatro nombres: Mahanaim, Penuel, Sukkot e Israel. Los tres primeros son nombres de santuarios conocidos en la historia de Israel. Están en el camino

de Mesopotamia a Canaán. Los patriarcas pasaron por ahí, para entrar por el wadi Far'a en Siquem. Esos lugares fueron particularmente importantes para grupos hebreos que quedaron en Transjordania.

Mahanaim es primeramente el "campamento" *(mahaneh)* en donde Jacob ve ángeles de Dios; después se torna en los "dos campamentos" en que Jacob divide su gente antes de encontrar a Esaú. Penuel o Peniel, rostro de Dios, es el lugar en que Jacob lucha con Dios y lo reconoce. Sukkot es el primer lugar en donde Jacob se siente ya al abrigo (tienda) del hermano a quien temía. Israel es el nombre del pueblo de Jacob, proyectado aquí hacia su padre. El nombre no significa "el que es fuerte frente a Dios", sino "Dios es fuerte". Al serle puesto a Jacob, se viene a afirmar que la fortaleza de Dios está con él. Así se torna en una proclamación de fe del pueblo del patriarca. Israel luchará siempre por saber quién es Dios, cuando lo lleva en su mismo nombre.

Jacob en Betel

35,1-4.6-7a.

Betel es el lugar central del clan de Jacob, como lo es Hebrón del de Abraham y Berseba del de Isaac. La mayor parte de las salidas de Jacob hacia la tierra de los otros patriarcas o hacia la cuna mesopotámica son pragmáticas, en función de su posteridad, o simbólicas con sentido teológico. Jacob es el patriarca que interesó más de cerca a la versión elohísta, que procede del norte. Por Jacob se habla muchas veces pensando en la "casa de José" (Efraim y Manasés), que tenía su morada entre Siquem y Betel.

El presente relato hace que Jacob llegue a Betel como de nuevo. Inmediatamente viene de Mesopotamia, en donde tuvo conflictos con Labán, y de Transjordania, en donde pasó por encuentros peligrosos con Dios y con Esaú. Inmediatamente viene de Siquem, en donde sus hijos Simeón y Leví le indispusieron por su violencia con la población de Canaán. Hay una nota común en todas las salidas de Jacob: deja siempre detrás conflicto. Pero los epílogos teológicamente densos de las salidas anteriores (la visión en Betel y la lucha con Dios en el Yabboc) tienen también un paralelo de la misma calidad en esta salida de Siquem hacia Betel.

En el relato hay tres momentos: una orden divina de ir, la preparación para el viaje y la realización del mismo. La iniciativa de este camino no viene ahora del titánico Jacob, sino de Dios. Jacob es el que escucha y el que responde en confianza y obediencia, como un día Abraham. A su llegada a Betel construye un altar, para imitar también en eso al primero de los patriarcas, El camino reviste una solemnidad que lo hace más denso de cuanto lo pueda ser un simple traslado de lugar. Es un camino hacia el destino indicado por Dios; está preparado por un acto de purificación y de profesión de fe, que tiene rasgos de una conclusión de alianza, como la que allí mismo hiciera un día Josué a la cabeza de todo Israel (Jos 24).

En la marcha se dice que cae el terror sobre la población de Canaán, para que no obstaculice el camino; en esos mismos términos se describe la entrada del pueblo en su tierra. El lugar de destino era conocido ya para Jacob: allí se le había manifestado antes Dios y le había prometido hacerle volver con bien; el camino era, por lo tanto, como un éxodo hacia el encuentro con Dios. Después de todo su peregrinar, ésa era para Jacob la tierra del reposo. Jacob va con once hijos y con Benjamín para nacer. Son las doce tribus que entran en la tierra. En un lenguaje aparentemente casual, el relato está recogiendo la promesa patriarcal y mostrándola ya en vía de realización. Con ello se hace patente que el relato no habla precisamente de Jacob, sino de su descendencia a distancia. Está enteramente bajo el signo de su nombre nuevo, Israel, que es el nombre del pueblo.

En Betel repite el rito de erigir un altar y pone al lugar otra vez nombre. Es lo mismo que ya había hecho a su primer paso por allí (Gén 28). La novedad no está en el rito ni en el nombre, sino en Jacob, que ahora no llega allí por casualidad, ni huyendo

de alguien, ni por propia iniciativa: llega guiado por Dios. El lugar de la teofanía pasajera se convierte en santuario permanente, una "casa de Dios" en el centro de Canaán. Es un lugar de la tierra en donde Dios está con su pueblo y en donde el pueblo reconoce en Dios a su salvador.

José y sus hermanos

37,3-4.12-13a.17b-28.

La tradición patriarcal culmina en el Génesis con la historia de los hijos de Jacob. Allí se la llama "historia de Jacob" (Gén 37,2), porque hasta ahí había vivido el padre Isaac (Gén 35,28s) y Jacob pertenecía a su clan. Pero, en realidad, es ya historia de sus hijos. Jacob no aparece apenas como protagonista y está ya enteramente en función de su descendencia. Sobre la mayor parte de los hijos de Jacob no recoge el Génesis más que algunos episodios esporádicos (sobre Simeón y Leví, Gén 34; sobre Rubén, Gén 35,21s; sobre Judá, Gén 38; sobre todos en conjunto, las "bendiciones de Jacob", en Gén 49). Otro es el caso de José, que predomina entre los hermanos y que da lugar a que por él se hable de ellos.

Desde el punto de vista literario la historia de José y sus hermanos se distingue de las precedentes tradiciones patriarcales en que no se compone de una serie de episodios ni de ciclos de sagas, sino que es historia ligada, con trama y unidad. Responde a un arte narrativo más perfecto, con reconocibles tintes sapienciales; se puede equiparar a la historia de la subida y de la descendencia de David en los libros de Samuel. Con todo, esa historia no es producto de una sola mano; es resultado de la fusión de una versión yahvista y otra elohísta, encuadradas por la versión sacerdotal.

En el capítulo que ahora comentamos el yahvista llama a Jacob Israel; Judá es quien defiende a José delante de sus hermanos e intenta salvarlo; los ismaelitas son los que lo llevan a

Egipto. Según el elohista es Rubén, el primogénito y del norte, quien defiende a José, y son los madianitas quienes lo compran y lo llevan a Egipto.

Desde el punto de vista del lenguaje teológico hay en la historia de José un avance en refinamiento, con respecto a las tradiciones anteriores. Dios no se manifiesta ni habla directamente; los hombres no lo ven. Parece que actúan por su cuenta y que es la casualidad intrahistórica, las pasiones y los intereses humanos, la única protagonista de la historia. No es así exactamente. La presencia de Dios se deja sentir en sueños y en la capacidad de interpretarlos y también en afirmaciones directas de su acción, al interpretar los acontecimientos (Gén 45,5.7; 50,20). Estas afirmaciones hacen leer toda la historia en dimensión providencial y con sentido teológico.

En el episodio inicial de esta historia aparece José como el preferido de Jacob, el que tiene sueños que ofenden a sus hermanos, el que es envidiado por éstos, que en la primera ocasión deciden deshacerse de él. La idea primera de matarlo cede ante la de venderlo como esclavo; y así es José conducido a Egipto, el escenario de toda la historia subsiguiente.

Detrás de esos rasgos externos de la historia hay un fondo más sutil, pragmático y teológico. Hay ahí intereses tribales en juego y hay encarnación de la promesa patriarcal, así como de otras constantes de la historia de la salvación. La preferencia de Jacob por el menor, José, el hijo de la esposa preferida, Raquel, es todavía un rasgo del creador de conflictos: esa preferencia dará pie a que sus hermanos lo aborrezcan. Pero es el mismo José el que con sus sueños avanza presagios de superioridad frente a sus hermanos, en términos de tierra fértil y de dominio, que son elementos de la promesa patriarcal. En ello se puede ver una proyección de precedentes de la grandeza de Efraim y Manasés, los hijos de José, frente a las otras tribus.

Pero está también la idea de la preferencia de Dios por el menor (Abel sobre Caín, Jacob sobre Esaú). La pluridimensional preferencia despierta el odio de los hermanos y los lleva a concebir el proyecto de matarlo, como en la historia de Caín, de la que hay aquí reminiscencias. Cierto, ese proyecto fratricida

no llega a realizarse, y con ello se pone deliberadamente de relieve una diferencia frente a la historia de Caín: allí aparece la maldición en dirección de avance; aquí en retroceso. La sangre "clamaría", igual que la de Abel; pero no se da lugar a ese grito. Por iniciativa de Rubén o de Judá, que representan la conciencia repulsora del crimen humano, José es vendido como esclavo, una forma más sutil de muerte sin sangre, que deja tal vez al vendido la posibilidad de redimirse.

En el desplazamiento de la tierra por parte de José hay como un receso en la promesa de la tierra. Y hay también un receso en cuanto a la formación del pueblo en la destrucción de la familia. Los dos son movimientos contrarios a los de la promesa, provocados por la envidia, el odio y la acción contra el hombre.

José en Egipto

41,55-57; 42,5-7a.17-24a.

José en Egipto encarna la figura del sabio, precisamente a la egipcia: el hombre que por su sabiduría asciende a grandes puestos y los desempeña con acierto. Pero José es un hebreo y su sabiduría presenta la matización propia de la sabiduría de Israel.

La historia general y la egipcia en particular no tienen datos para colocar en la categoría de lo histórico la carrera ascensional de José en la corte faraónica. El dominio de los asiáticos en el país del Nilo, en tiempo de los hicsos, queda demasiado lejos, si se ha de armonizar la época de José con las fechas probables del éxodo. A no ser que en la historia de José se acoplen elementos de esas dos historias que distan cuatro siglos.

Pero la historia de José, pese al color egipcio que hayan logrado darle sus autores, es, antes que historia, una nueva escenificación de la temática teológica que anima todas las tradiciones patriarcales. Apenas llegado a Egipto en condición de esclavo, José prospera y hace prosperar la casa del noble egipcio a quien sirve. El narrador se apresura a afirmar, para dar razón de su

suerte, que " el Señor estaba con José". Con ello alude a un capítulo de la promesa patriarcal: bendición para José y para los que están con él (Gén 39,1-6). José es probado en su honradez y temor de Dios y, aunque inocente, es humillado con la caída en prisión. Pero igual que en la subida, Dios está con José en la humillación (Gén 39,21-23).

Su nueva subida viene por la vía de su capacidad para interpretar los sueños. A la hora de sueño del faraón, José lee en clave profética, por el signo de los sueños, el futuro. El historiador aclara por boca del mismo José que es Dios quien abre el porvenir (Gén 41,16.28.32) y lo hace reconocer así al faraón (Gén 41,37-40). El estar de Dios con José es visto como la salvación para el pueblo egipcio y para otros. Egipto se convierte así de momento en el símbolo de la tierra en donde Dios está con el hombre, como la tierra de la promesa. El tema de la descendencia o de la formación del pueblo se encarna también en José, al que nacen dos hijos en Egipto (Gén 41,50-52). Parece como si la historiografía quisiera hacer de José el cuarto de los patriarcas y visualizar en él la promesa de Dios a Abraham.

Pero la familia rota de Jacob tiene que reconstruirse. El puesto de José como administrador de Egipto y el dato del hambre que asola toda la tierra vista desde allí, van a ser los factores normales del reencuentro de José con sus hermanos. El proceso es lento, penoso, acrisolado por la prueba. Jacob manda diez hijos a buscar grano a Egipto, reteniendo consigo a Benjamín, el hijo de la misma madre que José. Los hermanos se postran ante el mismo José que habían odiado y vendido como esclavo, pero sin reconocerlo. José los somete a prueba sobre la veracidad de lo que dicen y sobre su honradez, reteniendo a uno como rehén hasta que vuelvan, trayendo consigo a Benjamín. El lector sabe más que ellos, porque tiene a la vista las dos caras de la historia.

La prueba en su superficie parece intentar únicamente aclarar que los hermanos de José no van a Egipto como espías. Pero a ellos les lleva a un nivel más hondo. Es prueba del amor fraterno. Les aviva el recuerdo de José en dimensión de culpa, lo cual transforma la prueba en castigo. El hecho sencillo y humano se les torna lenguaje acusador. La historia de atrás se hace presen-

te. El José eliminado no es en realidad un desaparecido, sino que está de nuevo entre ellos. Es el mismo que les habla en el interior para probar si han cambiado o si llevan todavía dentro el viejo mal del odio fraterno. No les está visible en el José que les habla, porque no lo reconocen, pero está claramente en lo que les acontece. José se torna signo ante el cual se decide bendición o maldición. Es un modo de revelación del Dios que juzga.

El postrarse de los hermanos hace reales los sueños de José, los mismos que habían despertado el odio hacia él. Se postran ante el que no conocen todavía. Pero más profundamente están postrados ante su recuerdo que revive, para hacerles tomar conciencia de su culpa. Ahora irán a su padre, otra vez sin un hijo, pero de modo diferente. Si la primera vez iban sin pesar, sin conciencia de culpa, sin voluntad de recuperar al que faltaba, ahora van con la conciencia despierta y con deseo de reintegrar a la familia al que dejaron. El reconocimiento del acto destructor de la familia en el comportamiento con el hermano es el verdadero principio de su reconstrucción. La familia encarna en este momento el pueblo de Dios prometido a Abraham.

Benjamín

44,18-21.23b-29; [*45,1-5*].

La historia de José y sus hermanos no habla sólo de lances, sentimientos y pasiones personales, sino de relaciones tribales, en la época de la sedentarización de las tribus de Israel en Canaán. La afinidad que existe entre las tribus de la "casa de José" (Efraim y Manasés) y la tribu de Benjamín, todas ellas situadas en el centro del país, se traduce aquí en la hermandad completa entre José y Benjamín, los dos hijos que dio Raquel a Jacob. La preferencia del padre por ellos, así como por su madre, coincide con el dato de que el clan de Jacob pertenecía también a esa región. La preponderancia que tiene José en toda esta historia frente a sus hermanos acusa la importancia que

tuvieron las tribus mencionadas en el conjunto de las tribus de Israel.

La prueba a que somete José a sus hermanos, volviendo al plano personal de la historia, crea unas circunstancias paralelas a las que él mismo había vivido y en las que ellos le habían traicionado. Ahora no es él el hermano ante el cual sus hermanos van a definir, sino que es Benjamín, el más joven y el preferido de Jacob, como lo había sido él.

El relato de la prueba quiere ser leído simultáneamente en las dos inseparables dimensiones, humana y teológica. Según la trama visible, José está distante, como el que juzga sobre una culpa de fraude y de robo, que es enteramente ficción suya. Esa situación ficticia es pretexto creado para probar a sus hermanos en la fraternidad y en la piedad paterna. ¿Hasta qué extremo mostrarán solidaridad con Benjamín y respeto con los sentimientos de su padre? Y si esa situación reproduce las circunstancias en que José fue traicionado, ¿qué efecto ha tenido su ausencia física y su presencia en el recuerdo acusador en la actitud de sus hermanos hacia él? Pero la prueba no tiene únicamente esa dimensión humana, sino portada teológica. Si en esa actitud humana se deciden y dan pasos hacia atrás o hacia adelante en la formación del pueblo, ¿cómo responden ahora los hijos de Jacob a la tarea de formar el pueblo de Abraham, encarnado aquí en la familia?

La respuesta a estas preguntas de doble dimensión está en el discurso que pone el yahvista en boca de Judá delante de José. En la primera parte evoca y pone de relieve circunstancias de la relación entre los hermanos y de éstos con el padre, con el fin de mover los sentimientos de José en favor de su demanda. En la segunda parte pide para sí toda la responsabilidad y culpa que pudiera haber en Benjamín, y que éste pueda volver con los otros hermanos a la casa de su padre, tal como él se lo había prometido al llevárselo.

El discurso del yahvista reconoce mucho valor a los sentimientos humanos, porque son para él el lugar en donde se vive y por el que se expresa con más vigor la dimensión transcendente de la historia. En este caso está dando vueltas al tema de la elec-

ción del menor. Pero su tema central es indudablemente el de la construcción del pueblo de la promesa. Ahora lo encarna en los sentimientos y actitud de los hermanos entre sí y de éstos con el padre. La actitud afirmativa, la del que está disponible para el otro hasta el grado de perderlo todo por él, es la que construye el pueblo prometido por Dios a Abraham.

La actitud de los hermanos, expresada en el discurso por Judá, tiene detrás una conversión y una purificación, que se han producido a raíz del reconocimiento del pecado en su acción contra José. Es un movimiento contrario al del comienzo de la historia: va hacia el centro de la familia, integrando. Sólo falta en ella un hermano; pero ese hermano es el que precisamente está viendo que sus hermanos han dado el paso de acercamiento hacia él. El lo ha dado hace ya tiempo hacia ellos, sin que éstos lo sepan. En el momento culminante del encuentro terminará por presenciarse también ante su vista.

Reencuentro de los hijos de Jacob

[*44,18-21.23b-29;*] *45,1-5.*

El reencuentro de José con sus hermanos y la reunificación de la familia de Jacob es el tema central de esta larga historia del Génesis. Una vez mostrado brevemente al comienzo el hecho de la disgregación, comienza ya la marcha hacia su reunificación. En los laboriosos pasos hacia ello intervienen las circunstancias materiales del hambre y de la búsqueda de pan, sentimientos humanos, pruebas de actitudes, el despertar de la conciencia a la situación conflictiva, el sentir la culpa en la profundidad, el movimiento penitencial del retorno. Todo ello tiene su climax en el discurso de Judá ante José, en nombre de sus hermanos (Gén 44,18-34). Por parte de José el proceso hacia el encuentro está contenido, silenciado. Los relatores lo ocultan bajo la máscara del visir egipcio, que no trasluce ante los hermanos la verdadera identidad. Para ellos José había venido a su encuentro de un

modo más profundo, en el recuerdo acusador y también reconciliador. Pero al final el hombre retira la máscara de extraño y se da a conocer. Este es el paso externo de José hacia el encuentro.

El relato descarga toda la emoción humana que se había ido condensando y desenlaza la dramática tensión. El efecto es denso por la brevedad de las palabras. Por parte de José es un ya no poderse contener, un romper a llorar y el identificarse. Por parte de los hermanos es sorpresa enmudecedora, aparecer de rasgos numinosos. José corrige ese efecto con la invitación al acercamiento y con la aclaración del numinoso difuso y opresor: fue todo un proceso de liberación y salvación; Dios estaba en esos acontecimientos tan humanos.

Si glosamos un poco más los términos que reproducen el encuentro, vemos que el primer paso de José es el de la separación de los egipcios, a los que había llevado el bien, pero que no eran directamente su familia. Así hará Moisés, al salirse de la corte egipcia y meterse comprometido en la situación de sus hermanos (Ex 2,11). El paso correspondiente de los hermanos había sido la separación de sí mismos o de lo que eran cuando traicionaron a José.

El segundo paso de José es la autoidentificación, con una fórmula tan escueta y solemne, que causa el terror sagrado de una teofanía: "Yo soy José". El tercer paso es la llamada al acercamiento con una fórmula más humanizada de autoidentificación: "Yo soy José, vuestro hermano". El paso correspondiente en los hermanos había sido la vuelta del recuerdo de José a su conciencia.

En estos niveles profundos se insinúa el plano teológico. José y todas las circunstancias de su vida eran un signo de Dios, que los hermanos no entendieron más que de modo muy difuso. Ahora es José quien lee delante de ellos toda la historia en esa clave: "Para salvación me envió Dios delante de vosotros". Sobre el propósito de muerte de los hermanos Dios hizo dominar su propósito de vida, sin torcer los acontecimientos.

Si el claro humanismo de la historia no había cedido mucho a la lectura en esta dimensión, ahora lo hace todo de una vez. La afirmación de la guía divina de la historia es bien diversa a la

que encontramos en la tradición de Abraham y hasta en la de Jacob. Es una historia aparentemente movida sólo por pasiones humanas. Pero de pronto se revela asumida tal como es por Dios, para cumplir la promesa hecha a Abraham. José es aquí el signo de Dios, ante el cual se decide la actitud que lleva consigo la bendición o la maldición.

La bendición predomina al fin enteramente sobre la maldición. Esta estaba en la desarmonía, el rencor, el crimen humano, que son los elementos del retrato de la humanidad perdida hecho por el yahvista en Gén 3-11. La bendición es el reencuentro de la paz, de la cercanía, del ser unos para otros. Esto es posible cuando en el otro se ve un signo de Dios o cuando se le reconoce como la encarnación divina en el mundo. Esa dimensión vista en el prójimo es la que hace que la familia o pueblo resultante sea pueblo de Dios. La familia es, en el caso, una muestra de lo que tiene que ser el pueblo que ha de ser principio de bendición para todos los pueblos. El pueblo de Dios se hace entre los hombres por la vía de la fraternidad que respeta en el otro a Dios.

La familia de Jacob en Egipto

46,1-7.28-30.

El desplazamiento de Jacob con toda su familia a Egipto es un tema intermedio, unitivo de los grandes complejos de tradición pentatéuquica: los patriarcas y el éxodo. Afirma la continuidad humana de los predecesores de Israel, tan diversificados en clanes y en geografías, y proclama la continuidad teológica de la promesa patriarcal, la creación del pueblo como obra de Dios. Aunque históricamente no sea sostenible que todo Israel estuviera en Egipto, la fe de la liberación de servidumbre según el paradigma del éxodo fue tan apeladora para todo Israel, que la historiografía teológica no dudó en ponerlo entero allí. Jacob y su familia representan ahora a todo Israel, diversificado en tribus. Bajan a Egipto, para luego salir todas de allí como un pueblo.

En el relato del descenso se describe el desplazamiento de Jacob desde Betel hasta Berseba como un movimiento rápido. La etapa siguiente necesita de un preámbulo, que explicite que ese viaje es por iniciativa de Dios, aunque ésta se encarne en el sentimiento humano del padre que va a encontrarse con su hijo. Jacob hace con su familia la siguiente etapa, de Berseba a Egipto. En el camino se le adelanta Judá para preparar el sitio en la región de Gosen; José viene desde su lado al encuentro del padre. El lugar de acomodación en Egipto es el Delta oriental del Nilo, tierra de pastoreo. Allí se iniciará el movimiento de vuelta, después de la opresión.

El narrador llama a Jacob con el nombre del pueblo, Israel, porque el movimiento del patriarca está enteramente en servicio de éste. El hombre del centro de Canaán, con morada en Betel, se desplaza hacia el sur, hasta el sitio de morada del clan de Isaac. En el terreno de éste, Dios le sale al encuentro con el titulo de "Dios de tu padre". A Isaac le habia ordenado Dios allí mismo no descender a Egipto, sino arraigar en esa tierra, tierra de la promesa (Gén 26,2s). ¿No tenía esa orden vigencia para Jacob? Este había salido ya una vez de la tierra de la promesa para ir a Mesopotamia, pero no sin que antes Dios, en un encuentro con el patriarca, asumiera la iniciativa de esa salida y le prometiera guardarlo en ella y volverle con bien a su lugar (Gén 28,13-15). Ahora es también Dios, en la teofanía de Berseba, quien asume en su propósito el desplazamiento de Jacob, pronosticado ya en un paréntesis de la alianza de Dios con Abraham (Gén 15,13-16). Con todo ello se trata de armonizar rasgos que parecerían contradictorios dentro de las tradiciones patriarcales.

Por el momento el desplazamiento de la tierra no tiene matiz alguno de retroceso en el cumplimiento de la promesa, sino de pasos adelante. Precisamente se repite en ese contexto a Jacob. La idea de la formación del pueblo numeroso está en el primer plano. Será precisamente éste el punto en donde la historiografía abandone ya el plano que lo presenta en clanes patriarcales y hable directamente en términos de pueblo. El tema de la tierra está insinuado en el "yo te haré subir". No hay en esa expresión

concesión alguna a la iniciativa humana; afirma la subida como obra de Dios. Pero lo sorprendente es que antes de emprender ese movimiento de salida ya está en el pie de Jacob el impulso de la vuelta. En ese entretiempo la tierra de la promesa es Egipto, porque allí va Dios con Jacob. La compañía de Dios es la que hace de cualquier tierra tierra de la promesa.

La idea de la formación del pueblo es central en toda la historia de José. En el encuentro de los hermanos se obtiene la reintegración de la familia, liberada de la desarmonía y del odio. Esa familia representa el pueblo prometido. Jacob, el adamita, el babélico, remata su titánico caminar con esta armónica afirmación de la familia, porque Dios ha tomado la iniciativa en su existencia y ha hecho allí su pueblo. El patriarca sobrevivirá a su muerte en paz en ese "resto" del pueblo de Dios.

Las bendiciones de Jacob

49,2.8-10.

Las llamadas "bendiciones de Jacob" tienen un lugar justificado en la historia de José, si uno se pone en la perspectiva de la versión sacerdotal, que la llama "historia de Jacob". Es la historia de su familia con él todavía a la cabeza. El viejo patriarca se encuentra convencionalmente en Egipto con sus hijos y ya cercano a la muerte. Igual que lo había hecho Isaac en ese trance (Gén 27), Jacob imparte su bendición, que es su herencia. Con las palabras de la bendición levanta el velo del futuro, y así la suerte de cada hijo está como fundada en la poderosa palabra del patriarca, que habla en nombre de Dios. La fuerza de esa bendición es la misma que la de la palabra de Dios: la palabra arrastra consigo su indefectible cumplimiento.

Las palabras de Jacob se definen en su prólogo como anuncio del futuro (Gén 49,1) y en su epílogo como bendición (Gén 49,28). Por su naturaleza son pequeños poemas tribales, que pueden proceder en parte del principio de la configuración de las

tribus en la época de los Jueces; recibieron una forma cercana a la actual en la época de David, y su forma final al insertarse en el Pentateuco, en la época posexílica. Algunas de ellas presentan a las tribus bajo símbolos animales; aluden a acontecimientos de la época patriarcal y, sobre todo, de la época de la sedentarización; los acontecimientos aludidos son de tipo político y de tipo geográfico. En definitiva, describen suertes, diseñan caracteres, hacen juicio de las tribus, a veces condenatorio, como en el caso de Simeón y de Leví; pronostican destinos, que en parte son descripción del pasado y en parte proyectan la atención hacia adelante.

En el conjunto destacan por varias razones las bendiciones de Judá y de José, haciéndose eco de la preponderancia de estas tribus entre todas las otras, la de Judá en el sur y la de José (Efraim y Manasés) en el centro de Canaán.

La bendición de Judá procede probablemente de la tradición yahvista. Pronostica a esta tribu hegemonía y poder sobre sus enemigos y superioridad frente a sus hermanos. Su símbolo es el león, tal vez por ser éste el rey del bosque. Habla de Judá en términos de cetro y de bastón de mando, que son los símbolos de la realeza. En ello hay una alusión inconfundible a la monarquía de David, el que sometió a todos los pueblos vecinos, formando un pequeño imperio, y el que rigió los destinos de todas las tribus, integradas por él en una estructura nacional.

Si todo esto aparece como descripción de una realidad que ya es, hay también en esa bendición una dimensión formal de futuro, una promesa de realeza duradera, de alcance universalista. La ambigüedad o la plurivalencia del lenguaje han dado lugar a una lectura del pasaje como anuncio mesiánico. Lo discutible y difícil es saber si esa lectura, aparte de lo que digan o puedan decir las palabras mismas, estuvo en la intención de alguno de los autores, transmisores o redactores responsables de la presencia de este texto en el Génesis, o si esa lectura quedó posibilitada en el tenor mismo del texto para más adelante.

Hay en el texto una frase particularmente discutida, que en el esfuerzo interpretativo fue tomada como eje: "Hasta que le traigan tributo". Entre otras posibilidades de lectura del texto hebreo

subyacente son de recordar éstas: "Hasta que vaya a Silo", aludiendo al ir de David desde su propia tribu de Judá al centro anfictiónico de Silo y con ello establecerse como rey de todo Israel; "Hasta que venga Silo", refiriéndose al traslado del símbolo anfictiónico del arca desde Silo a Jerusalén, y con ello legitimar sacralmente la monarquía de David, que ha hecho de Jerusalén su capital; "Hasta que venga aquél a quien le pertenece" (puntuando el término discutido en la forma *šell,* de él, al que le pertenece), afirmando con ello que la realeza de David se alargará hasta aquél a quien verdaderamente le es propia la realeza, el Mesías; "Hasta que le traigan tributo", es la lectura aquí adoptada; se funda en la puntuación del término aludido en la forma *šy-lô,* tributo a él.

Independientemente de esa palabra que es clave de la interpretación literal del texto, hay en la bendición de Judá una mirada clara al futuro, bajo el símbolo de la realeza; esa mirada dirige hacia una acción duradera de Dios en su pueblo y hacia el universalismo en la concepción de ese pueblo. En lugar de la promesa patriarcal o asumiéndola se insinúa aquí el símbolo real como eje de la acción de Dios en la historia. Es la alianza davídica insertada en la alianza patriarcal.

Muerte de Jacob

49,29-30; [50,15-24].

La muerte de Jacob es referida por dos veces, una en versión yahvista (Gén 47,29-31) y otra en versión sacerdotal, la que ahora comentamos. En las dos la muerte es un dato escueto, apuesto a la expresión de la última voluntad. En las palabras testamentarias expresa Jacob una única exigencia: que sus restos sean sacados de Egipto y llevados a la tumba familiar en Canaán. El sacerdotal abunda en este punto de la tumba de los padres. El es el que refiere su adquisición legal por Abraham (Gén 23). Ahora recuerda nominalmente a los que reposan ya

en ella: los dos primeros patriarcas y sus mujeres, y la esposa de Jacob (la tumba de la otra esposa, Raquel, está señalada por un monumento funerario en las cercanías de Belén, Gén 35,19-21). En la versión yahvista el que se compromete a la ejecución del testamento de Jacob es José, el preferido y el que está al lado de su lecho. En la versión sacerdotal son todos los hijos, que representan las tribus y el pueblo.

El tema de la muerte no interesó como puro dato histórico-biográfico, sino para mostrar los pasos del proceso histórico-salvífico. La muerte de Jacob (y en seguida la de José) señala el fin de la era patriarcal, que la historiografía ha hecho girar enteramente entorno a la promesa de Dios a Abraham. En este momento el balance de lo recorrido es la formación de una gran familia, que es ya considerada como pueblo. Pero este pueblo está todavía lejos de la tierra, adquirida ya en principio por caminos simbólicos y por la compra de una tumba. La evocación de las circunstancias de esa adquisición y de la toma de posesión por los muertos allí enterrados quieren corroborar que ésa es la tierra de los patriarcas y de sus descendientes. De ahí que en este momento se cargue tanto el acento sobre el regreso a esa tierra. La última voluntad de Jacob es sólo ésa. Y en esa voluntad humana se expresa la de Dios. Al fin de la era patriarcal se desencadena más fuerte la tensión hacia la tierra del reposo.

La muerte misma de Jacob es descrita por el yahvista de la manera más escueta: un simple inclinar la cabeza sobre el lecho, No apone ningún comentario. El sacerdotal es más explícito, pues dispone para ello de tres términos, dos de categoría fisiológica y uno interpretativa de la muerte: encogerse en el lecho, expirar, reunirse con los suyos.

No hay en las tradiciones patriarcales acontecimiento más sencillo y más natural de la muerte. Se cuenta con ella como el final normal de la existencia. Cuando llega, no causa sorpresa; no tiene grandeza por el lado de lo trágico ni tampoco por el de lo glorioso. Es una obediencia debida a la realidad. Da lugar a un pequeño rito de duelo, por el que la vida de los que quedan se desliga de la muerte para seguir su curso.

La muerte no cobra valor, porque toda la atención y toda la energía se orientan a la vida. Lo que del muerto mismo se afirma al morir es que ha tenido una vida plena y lograda, que ha llenado sus días. Parece como si esa plenitud de vida vivida no fuera afectada por el hecho de la muerte. El muerto va a "reunirse con los suyos" o "con su pueblo". La expresión pudo tener un sentido que ahora ignoramos. El sentido patente es el de ir a compartir con los que murieron la tumba familiar, como señala el escritor sacerdotal en este caso, al mencionar a esos muertos. También se dice que Abraham tiene por detrás a Sara (Gén 25,8). Con ello se expresa una dimensión de la solidaridad con el pueblo en su faceta de pasado.

Pero el pueblo, más que pasado, es futuro: promesa, esperanza. Los que en él mueren y los que en él viven son portadores de la bendición y de la vida de Dios. En ese sentido no mueren. Continúan viviendo con esa vida de Dios que está por encima del episodio importante de la muerte física. Los que siguen viviendo con la misma vida que los muertos tuvieron son los testigos de esto. Los que murieron a la existencia siguen viviendo aún, Abraham, Isaac, Jacob viven intensamente en su descendencia, en los hijos de su fe. Lo fundamental de sus figuras era la fe, la esperanza y la vida de Dios en ellos. En esa fundamentalidad no son afectados por la muerte. En el plano individual vendrán un día a aclarar la muerte las categorías resurrección e inmortalidad; pero esos conceptos "claros" no eliminan el misterio; lo que hacen es darle nombres, pero lo dejan densificado en esos nombres.

José con sus hermanos

[49,29-30]; 50,15-24.

El epílogo de la historia de José reaviva el gran tema que la ocupa toda: la destrucción y la reconstrucción de la familia. En un plano más general, recuerda la promesa de Dios a Abraham,

hilo conductor de todas las tradiciones patriarcales. Y en un plano todavía más amplio, suscita el tema de la lucha del bien con el mal, de la bendición con la maldición, de la salvación con la perdición, y éste es el tema de toda la Biblia.

En el engranaje narrativo es un episodio ulterior de la relación de José con sus hermanos. Después de la muerte del padre, los hermanos pueden temer que José tome ahora venganza del mal que le hicieron e invocan en su favor la memoria y las palabras de Jacob. Por aquí entra en el relato el tema venganza-perdón. Los hermanos se postran ante José ofreciéndosele como siervos. José no sólo no se venga, sino que rechaza el gesto de la postración y la idea de la servidumbre, y sigue mostrándose como el protector de sus hermanos y de los hijos de éstos. Debemos este relato, que remata con la muerte de José, a la versión elohísta de la historia.

En su nivel superficial el episodio se deja describir con pocos trazos. En el nivel teológico remite al misterio de la providencia de Dios como salvador del hombre, según los términos y las categorías propias de las tradiciones patriarcales. La historia de José, que por su estilo y circunstancias parece extraña a ellas, se inserta plenamente en las mismas con sus temas y sus hilos conductores.

En términos de la promesa, la primera parte de este epílogo tiene por tema el pueblo y la segunda la tierra. El tema del pueblo está tratado en el engranaje mismo de la historia de José; el de la tierra recurre como palabra profética y como última voluntad del que está para morir.

En la conciencia de los hermanos de José revive el pasado como memoria de culpa, que ahora produce actitud de arrepentimiento y demanda de perdón. Todo ello es ante José, el ofendido; pero por él es ante Dios, hasta el cual llega acusadora la ofensa hecha al hombre. En el caso es el Dios creador de pueblo, destruido en la destrucción de la familia que lo representa. La actitud de arrepentimiento y la demanda de perdón reflejan el proceso purificador que ha transformado a los hermanos de José en afirmadores del pueblo en la fraternidad. La postración recuerda otra vez los sueños de José, que desataron la envidia y

el crimen. Ahora es sincera postración ante el signo de Dios, y significa reconciliación de alcance infinito.

José ha cumplido esa función del signo que hace entrar en la profundidad en donde está Dios. Pero al punto, como hombre, se desnuda de esa dimensión de su personalidad y se muestra como el que llora de alegría por reencontrar a los hermanos, el que no puede aceptar frente a ellos la relación señor-esclavos, el que rehuye el culto a su persona, el que ayuda con la naturalidad del hermano que está para el hermano.

El sentido teológico de toda la historia de José, explicitado en este contexto, repite la formulación de Gén 45,5-7, en el momento en que José se da a conocer. La proclamación afirma que Dios viene al encuentro de los hombres en donde están y en lo que son. Al venir transforma el mal en bien, el propósito de muerte en propósito de vida, el conflicto humano en pueblo de Dios. Aun en el mal causado por los hombres Dios no está ausente o vencido por él. Es allí en donde Dios pone el bien que vence.

El tema de la tierra es suscitado por la última voluntad de José, como lo había sido antes por la de Jacob (Gén 49,29-33). En la plenitud de su vida lograda, y a la vista de la numerosa descendencia de Jacob, José anuncia que "Dios llevará" a la tierra prometida a Abraham, a Isaac y a Jacob. El mismo quiere ser llevado, aunque sea después de muerto, a esa tierra. La era patriarcal termina en el Génesis con la afirmación de esa fuerza, que animará los siguientes libros del Pentateuco.

EXODO

El nombre *del Exodo recoge uno de los grandes temas de este libro: el de la "salida" de Israel de Egipto. Pero no es éste su tema único, y podría también llamarse el libro de la alianza o el libro de Moisés o el libro de Yahveh. En la tradición judía se le conoce como* Semot, *nombres, por comenzar así: "éstos son los nombres de los israelitas..." En el caso las palabras iniciales del libro no dicen nada importante sobre él.*

El contenido *del Exodo se puede abarcar y diferenciar en seis secciones. Israel en Egipto (Ex 1,1-12,36), con los temas del crecimiento y opresión del pueblo, nacimiento e infancia de Moisés, huida a Madián, vocación y misión, enfrentamiento con el faraón y lucha para que deje salir a Israel, endurecimiento del faraón y plagas, muerte de los primogénitos, celebración de la Pascua en Egipto.*

El éxodo (Ex 12,37-18,27), con el relato de la salida y marcha hacia el mar Rojo, paso del mar, canto de celebración, camino hacia el Sinaí, con las penalidades propias del desierto, las quejas y protestas, las ayudas con el maná, las codornices y el agua, victoria sobre los amalecitas e institución de los jueces.

La alianza en el Sinaí (Ex 19-24), con la teofanía, el decálogo, el código de la alianza y el rito de conclusión de la misma.

Ordenamiento de la comunidad sacral (Ex 25-31), con instrucciones de Dios a Moisés para la construcción del tabernáculo y la institución del sacerdocio y de los sacrificios.

Ruptura y renovación de la alianza (Ex 32-34), con el relato de la apostasía de Israel por el culto del becerro, la intercesión de Moisés y la renovación de la alianza.

Ejecución, por Moisés, de las instrucciones recibidas sobre el tabernáculo, el sacerdocio y los sacrificios (Ex 35-40).

El lugar *del Exodo dentro del Pentateuco es realmente el central, con su prólogo y fundamento en el Génesis y su continuidad temática en los libros siguientes. Presenta al pueblo formándose en su dimensión histórica y en su dimensión constitucional. El enlace con los patriarcas se prepara ya al final del Génesis con la bajada de la familia de Jacob a Egipto. Con esa familia sigue el Exodo, pero haciéndola ver ya como el pueblo numeroso, que en adelante será el protagonista. El nexo con los libros siguientes se asienta sobre la continuidad de una marcha hacia la tierra, apenas comenzada; sobre la unidad de la obra del hombre Moisés, que acompaña a su pueblo hasta Moab, de lo que se da cuenta en el Deuteronomio; sobre la inseparabilidad de la ley, que comienza en el Exodo y continúa en los tres libros que le siguen.*

En el nivel teológico el Dios que se revela en el Exodo con el nombre Yahveh se identifica insistentemente con el Dios de los padres; libra a su pueblo de servidumbre para cumplir la promesa a aquéllos; y en cumplimiento de la misma promesa sigue garantizando la formación de un pueblo numeroso y la marcha del mismo hacia una tierra de destino. El Exodo y los libros que siguen muestran realizaciones progresivas de la misma.

La composición *del Exodo es una muestra concreta de la composición del Pentateuco. Una parte del libro es relato y otra parte ley. El relato es épica sagrada, en torno a dos grandes temas: el éxodo y la alianza. Los recuerdos de esos dos acontecimientos vivieron su tiempo en la tradición oral y se fijaron como leyenda respectiva de las fiestas de la Pascua y de la renovación de la alianza. Las versiones de la tradición común —JEP— tomaron de ahí los recuerdos y les dieron la existencia*

literaria. Las versiones JE se distinguen entre sí difícilmente en el detalle.

La ley está representada en el Exodo por cuatro códigos: el decálogo mosaico (Ex 20,1-17), el código de la alianza (Ex 20,22-23,19), el decálogo cúltico (Ex 34,14-26) y parte de la ley sacerdotal (Ex 25-31 y 35-40, con el ordenamiento de la Pascua en Ex 12).

El escenario geográfico e histórico *del Exodo es sólo en parte reconstruible, pero lo suficiente para situar sus grandes acontecimientos. El ámbito geográfico supuesto es Egipto, en la región oriental del Delta del Nilo, el Sinaí o monte de los madianitas y el camino entre ambos. El punto de partida es suficientemente conocido. Se trata de la región del wadi Tumelat, que en la Biblia se llama Gošen (Ex 8,18; 9,26), lugar adecuado para morada de pastores seminómadas y cercano a la frontera de su tierra de procedencia, Canaán, para los que vinieron de fuera.*

El Sinaí se llama en la tradición elohísta y deuteronomista Horeb; se ignora el origen de los dos nombres y la razón de la diversidad. La localización tradicional orienta hacia la parte sur, montañosa, de la llamada hoy península sinaítica, entre los dos brazos del mar Rojo. Supone como lugar de la alianza la zona de los montes de Moisés y de Santa Catalina. Al decir tradicional hay que precisar que la tradición no va más allá de la época bizantina. Cierto que hay en la región restos de antiguos santuarios habateos y allí fueron también encontradas las inscripciones sinaíticas del siglo 15 a. C. Pero esto no tiene relación con los israelitas.

Recientemente ha ganado adeptos la localización del Sinaí bíblico en la región SE del golfo de Akaba, al NO de Arabia, que se cree era la tierra de los nómadas madianitas; el volcanismo de esa región apoyaría la teofanía del Sinaí como fenómeno volcánico. Cerca de ahí está Seir (Edom), que cuenta como lugar de donde "viene" Yahveh, cuando su pueblo está en Canaán (Dt 33,2; Jue 5,4). Pero esta identificación se debilita, cuando se ve que los madianitas son bastante secundarios en la

tradición del Sinaí; cuentan más fuera de ella (Ex 3; 18; Núm 10,29ss).

El encuadre del éxodo en la historia egipcia goza hoy de una explicación bastante coherente. Por supuesto, en la historia egipcia no hay mención de él, ni era de esperar que la hubiera. Pero los datos bíblicos convergen en señalar para el éxodo la era ramesida y permiten situar la estancia de los hebreos en Egipto bajo la 19 dinastía (1320-1200). La relación de los hebreos con los hicsos (siglo 17) nos llevaría demasiado lejos. Ramsés II hizo construcciones en el Delta oriental (en la Biblia se hace mención de las ciudades de Pitom y Ramsés) y en ellas pudieron ser empleados los hebreos que moraban en aquella región como pastores.

Su ida allí se deja documentar indirectamente por noticias egipcias sobre idas y venidas de gentes entre Canaán y Egipto. En épocas de sequía y de hambre en Canaán sus seminómadas, de procedencia aramea, se desplazan con sus rebaños hasta Egipto, en busca de sustento. Hay noticias de esos movimientos entre los años 1500 y 1200, entre otros, de gentes que proceden de Edom. La frontera aparece movida y su guardia se refuerza. El relato bíblico, por otra parte, abunda en llamar "hebreos" a los israelitas, y ese término coincide con los ’ p r de la documentación egipcia, gentes que "sirven" en el reino faraónico, concretamente trabajando en construcciones públicas.

El éxodo o la salida es verosímil bajo el faraón Merneftah (1224-1214), con el que Egipto entra en decadencia, aunque pueda contar entre sus glorias una expedición a Canaán. La estela de Merneftah (1220) contiene la mención extrabíblica más antigua del nombre de "Israel", para decir que lo ha destruido enteramente. Es probable que se refiera a componentes del Israel que habría de formarse con la integración de todas las tribus.

El valor histórico *está en el libro del Exodo subordinado al teológico; pero no es ilegítimo sacarlo al primer plano. Cierto es que en la historia general y en la egipcia en concreto el éxodo no tuvo el volumen ni la importancia que tuvo para Israel y que el Exodo le da.* Cierto también que el hecho no tuvo un cronista y que la versión que conocemos la hizo a mucha distancia el pueblo de Israel, a base de recuerdos trabajados.

El "Israel" que estuvo en Egipto no es el pueblo de las doce tribus, que se habría de formar en Canaán en la época de la sedentarización. Eran seguramente algunos grupos, que se integrarían luego en la "casa de José" (tribus de Efraim y Manasés) y en la tribu de Leví, en la que encontraremos varios nombres egipcios. Esos grupos o clanes se sintieron oprimidos y planearon la salida. La opresión no debió consistir en trabajos forzados, como si se tratara de prisioneros de guerra. Para los seminómadas reviste tal dureza todo trabajo que no sea el pastoreo, que bien puede considerarse opresivo, aunque eso no esté en la intención de quienes los emplean.

La infancia de Moisés está construida según un esquema viejo de infancias de hombres célebres, para expresar lo que vino a ser y a significar para generaciones posteriores. En el caso adelanta la suerte de todo el grupo a que pertenece: es el primer liberado que a su vez será el liberador. Las plagas son fenómenos naturales propios de Egipto, tomados en el Exodo en función de lenguaje teológico. La muerte de los primogénitos puede tener detrás un hecho real de peste, que afecta a los niños, o sencillamente un caso de muerte del primogénito del faraón (Ex 12,29s). Esta daría lugar a un duelo nacional, con la consiguiente paralización y confusión que pueden aprovechar quienes tienen planes de salir.

El momento culminante del éxodo es el paso de la frontera. La cualidad de la región fronteriza, con pantanos, lagos y el mar Rojo, constituye una valla natural. Pero, además, está el "muro del príncipe" y la guardia fronteriza, que impiden el libre movimiento. Debajo de la catastrófica derrota del ejército del faraón, de que habla el Exodo, hay sin duda un hecho real, consistente en el fracaso de la guardia fronteriza para impedir que salgan los hebreos fugitivos.

Si esta reconstrucción es hipotética, recoge cuanto se puede leer como histórico bajo el relato del Exodo. Si es demasiado humilde, basta como materia de signo que remite al Dios que

saca de servidumbre a libertad. Y aquí es también en donde pone la grandeza el relato bíblico del éxodo.

Sobre el fundamento histórico-fáctico del acontecimiento del Sinaí se puede decir muy poco. Su tradición cobró extensión muy llamativa, debido al encuadramiento de la ley en su marco narrativo. La alianza misma sobrevivió en la celebración cúltica y sirvió de clave a la autocomprensión de Israel. Pero el acontecimiento de la teofanía y de la alianza original no tuvo cronista cercano. Vivió en la tradición oral y después en celebración cúltica, de donde recuperaron su imagen los sucesivos historiadores. A todas luces tiene que ser una imagen muy mediatizada.

El lugar dijimos ya que es incierto. El "Israel" que estuvo allí fue probablemente el mismo del éxodo y tal vez otros grupos que no habían bajado hasta Egipto. La estrecha relación del Sinaí con el éxodo aboga por la identidad de los protagonistas. Moisés debe estar en esta tradición como figura histórica, si se toma en cuenta el papel que la tradición le da. La fecha es imprecisable. Las circunstancias del acontecimiento son irrecuperables. A juzgar por los rasgos que imprimió a la celebración de la alianza y que acentúa el relato, se puede pensar que la teofanía fue vivida con ocasión de una tempestad o de un fenómeno volcánico (esto más destacado en la versión J). La sacralidad de la montaña era ya reconocida con anterioridad y el grupo en cuestión fue allí al encuentro de Dios.

Cualesquiera que fueran sus rasgos, el encuentro con Dios en el monte fue de una importancia decisiva para el futuro entenderse de todo Israel. La alianza misma como categoría de relación se puede aclarar a la luz de los pactos interhumanos. Recientemente han dado nueva luz para explicar su estructura y hasta su sentido los tratados de vasallaje, documentados por el antiguo Oriente y en especial por los hititas. Aunque la figura original de la alianza sinaítica no sea recuperable, su facticidad es necesaria para explicar la formación misma de su tradición. Como en el caso del éxodo, su importancia y su grandeza no están sólo allí, sino en lo que vino a significar y expresar.

El valor religioso *del Exodo es primordial en sí y fundamental dentro de la Biblia. El testimonio dado en él es el verdadero centro del credo de Israel. Habla de Dios y de sí mismo en estos términos: Dios es el que salva a su pueblo de servidumbre y perdición; Israel es el pueblo salvado por Dios. Y con la fórmula de la alianza: Yahveh es el Dios de Irael; Israel es el pueblo de Yahveh.*

El contenido religioso del Exodo se deja analizar en torno a cuatro grandes temas: la liberación de servidumbre en Egipto, la guía por el desierto, la oferta de la alianza y la ordenación de la tienda como lugar de encuentro y morada de Dios en medio de su pueblo.

La liberación de servidumbre o el éxodo de Egipto es el artículo primero de la fe de Israel. No importa si históricamente sólo una pequeña parte de Israel estuvo allí; aquella liberación es paradigmática para el Israel de todos los tiempos y por eso el relato del Exodo lo puso allí entero con toda legitimidad. A lo largo de los siglos actualizó y apropió esa liberación —signo de liberación de todas las servidumbres— en la celebración de la Pascua. En la celebración actualiza una memoria, que es principio de identidad del presente y prenda de esperanza para el futuro. El Dios que salvó es el que salva y salvará de todas las servidumbres. El pueblo que fue salvado lo está siendo ahora y lo será siempre más.

La proclamación de esa fe urgió los rasgos factuales de la salida histórica, para que expresaran por sí mismos su verdadero significado de salvación transcendente. El relato se torna así en drama sacro, en donde los personajes enfrentados —Moisés y el faraón— encarnan fuerza divina y poder caótico en lucha. Dimensiones metahistóricas toman también la opresión y la liberación: aquélla significa la verdadera perdición, de la que el hombre no logra salir, el mal, el pecado; ésta reviste carácter de liberación total, de la salvación que no puede tener otro sujeto sino Dios. Por eso la obra de sacar, de librar, de rescatar, se presenta de modo que haga ver quién es su autor: "Para que sepáis, para que sepan los egipcios que soy yo". Así el relato del Exodo aclara la enigmática explicación que Ex 3,13ss da del

nombre Yahveh: el que soy. Su nombre significa el que todos verán que es, precisamente en la obra que señala su presencia salvadora.

La salvación de Dios se realiza por mediación de alguien del mundo, del hombre mismo. Moisés es presentado como el realizador humano de la obra de Dios. Es un ejemplo de todos los hombres que luchan con el mal con la fuerza de Dios. Para expresar la fuerza divina en él se le presenta en su infancia como salvado por la providencia, se le atribuye un poder análogo al del gran mago, que maneja las plagas y divide las aguas del mar Rojo: es el modo de decir que la mano de Dios está en acción. Por la otra parte se desfigura al faraón, a sus magos, a los egipcios, para hacerles simbolizar el poder del mal y la misma perdición. Lo que el relato quería proclamar era demasiado grande para poder ser visualizado. Por eso tenía que desfigurar personas, hechos y realidades naturales, al tomarlos como recurso de expresión.

El acontecimiento es visto como el origen de Israel, su paso de la muerte a la vida, su nacer como pueblo libre y su ser creado como pueblo de Dios. Tiene cierto paralelismo con el Génesis, que refiere la salida de las cosas del caos a la forma definida, de la tiniebla a la luz, de las aguas de muerte a la vida. El éxodo es el génesis de Israel.

La fiesta de la Pascua recuerda que la historia es un éxodo continuo de la servidumbre a la libertad, de la perdición a la salvación. Lo singular del acontecimiento escapa a la mitificación insertándose en la secuencia de la historia. Yahveh se revela como el Dios de los patriarcas, que por amor a ellos y la promesa que les hizo salva ahora a sus descendientes. La salida es para continuar hacia un destino, que requerirá la acción de Dios y la respuesta humana en los momentos venideros.

El tema de la marcha por el desierto se reparte entre Exodo y Números, con ecos todavía en el Deuteronomio. En el Exodo es central, pero presenta los rasgos que tiene en la totalidad. La marcha comprende en él la etapa primera: desde el mar Rojo al Sinaí. El relato se integra de unos pocos episodios estereotipados sobre las carencias propias de un lugar en el que no hay sustento ni bebida. Esas carencias dan lugar a que el pueblo se retrate como rebelde, nostálgico de la servidumbre, difícil de guiar hacia destino. Dios se revela como el que prueba, juzga, guía y sustenta.

Los episodios de la marcha pueden guardar algún eco lejano de la época nomádica. En gran parte son explicaciones etiológicas de nombres de lugares. Su valor histórico es mínimo. Pero tienen valor como diseño de una situación que es paradigmática. El pueblo que habla por ellos se siente siempre en camino y aludido en ese retrato. El camino en sí se retrata más como noche oscura que como momento luminoso y festivo. Pero en el contexto lo alumbra la intención de ir al encuentro de Dios, a celebrar su fiesta, como decía Moisés al faraón. El camino se ofrece como una tarea en la que hay que tomar parte. La narración proclama que Dios guía y urge a tomarla. En el esquema del Pentateuco el camino es el enlace entre el éxodo y la tierra de destino.

La alianza para los que miran desde el éxodo es como una meta; para el Israel que mira hacia atrás es la consolidación de su nacimiento. Librar tiene dos fases: sacar de servidumbre y destinar a un servicio. La alianza es el lugar del servicio, el ámbito de ejercicio de la libertad del pueblo de Dios, al resguardo de fuerzas e ídolos esclavizantes.

El prólogo de la alianza es la teofanía: el Dios salvador vuelve al encuentro de su pueblo; los salvados van a su encuentro. El mediador Moisés es un ejemplo de todos los mediadores, que hablan como signos reales del Dios oculto y presente. La alianza es oferta de Dios de seguir siendo el salvador. El pueblo liberado acepta libremente la oferta y recibe responsablemente las normas a tenor de las cuales ha de tomar parte en la obra continua de su liberación.

Las versiones de la alianza sinaítica (JEP) tienen detrás larga experiencia y mucha reflexión. Esa categoría de relación interhumana está ya en la base de la formación de Israel como una confederación (Jos 24). A su luz la alianza muestra dos dimensiones coincidentes e inseparables: una horizontal, que une a las tribus entre sí, y otra vertical, que las relaciona a todas

con el mismo Dios salvador. La segunda es la que da fuerza y sustenta la primera, pero ésta se verifica en aquélla. No hay verdadera relación con Dios sin verdadera relación interhumana, y ésta es reveladora de aquélla, en sí misma misterio.

La ley de la alianza es el cauce por el que el pueblo responde al salvador y toma parte en el cometido de su propia salvación. En el Exodo la ley está representada por el decálogo mosaico, el código de la alianza, el decálogo cúltico y la ley del tabernáculo; abarca, por lo tanto, de lo más antiguo a lo más tardío.

La alianza sirvió a Israel para contrastar la fidelidad a su propio ser. Es claro que a su luz se descubrió siempre infiel. Pero la misma alianza le permitió convertirse y continuar su camino. En el Exodo mismo se da cuenta de la renovación de la alianza, después de una confesión de ruptura original (Ex 32-34). El culto a una imagen de toro es caída en servidumbre idolátrica. El yehovista utilizó como relato de renovación lo que era la versión J de la alianza sinaítica. En ésta se reforzaban los dos primeros mandamientos con todo un decálogo cúltico. Con el dato de la ruptura está el del arrepentimiento, el de la intercesión, el de la posibilidad de reencuentro con el Dios de la alianza. Es una oferta consoladora para la frágil creatura humana.

El tema del tabernáculo pertenece al estrato más reciente del Exodo. Refleja la teología sacerdotal y habla directamente a la comunidad judía posexílica, que por cierto se siente verdadera continuadora del pueblo de la alianza. El P tiene interés particular en el tabernáculo del desierto, para mostrar a la comunidad destinataria que su verdadero fundamento está ya en los orígenes.

El tabernáculo se representa como el centro de la 'edah *o de la comunidad, pues allí está la "gloria", la presencia de Dios, cuyo "morar" en su medio es lo que hace el pueblo de Dios. La morada de la gloria es el lugar en donde Dios está para ser adorado y encontrado, pues está allí para el encuentro. Ese es el modo sacramental según el cual la comunidad posexílica vivió la divina cercanía. Según P Moisés estuvo con Dios cuarenta días*

' en ellos recibió las disposiciones concernientes a la morada 'Ex 25-31), que luego realizó (Ex 35-40).

A pesar de la pluralidad de temas y de estratos, la unidad de ·nseñanza del Exodo es sorprendente. Se puede definir como el 'ibro del nacimiento y de la constitución de Israel como pueblo ·le Dios.

La opresión en Egipto

1,8-14.22.

Apenas vuelta la página del Génesis al Exodo, la suerte de los descendientes de Jacob cambia de signo: en lugar de trato privilegiado, opresión. La razón señalada es la subida de un faraón que no conocía a José. Dicho de otro modo: la presencia de José, que había ido por delante "para salvar vidas", no está ya con sus hermanos. Esa constatación prepara el anuncio de un nuevo hombre de Dios, que encarne en la historia la providencia salvadora.

Estamos leyendo páginas de historia teológica. Lo primero que va a contarnos este segundo libro de la Biblia se podría titular en estos términos: Dios salvó a su pueblo de servidumbre en Egipto. Este es el artículo fundamental del "credo" del pueblo bíblico. Fue historiografiado por las tres versiones de la tradición del Pentateuco. La opresión es el momento primero o el punto de partida de ese acontecimiento. Concurren las tres mencionadas versiones a acusarlo, si bien es la versión yahvista la que abunda más en este punto.

El sujeto humano envuelto en esta situación y en estos acontecimientos no es ya, según todas las versiones, ni una familia ni unos clanes, sino "los israelitas", un pueblo capaz de causar temor a Egipto, porque se ha hecho numeroso y está llenando el país. Esa es la razón de la opresión atribuida a los egipcios: la seguridad del Estado. En todo caso, la historiografía bíblica habla ya desde aquí en adelante de pueblo numeroso y pone a todo Israel como sujeto en estos acontecimientos y en los sucesivos. El tránsito de la familia al pueblo se produce en la historia de José, en la que también se asegura la continuidad entre este pueblo y los patriarcas.

La verdad del dato sobre un sujeto humano con amplitud de pueblo no es de orden histórico, sino de orden teológico. Israel se formó como pueblo en Canaán, a raíz de la sedentarización

de sus tribus componentes. En Egipto estuvieron grupos o clanes que se integrarían luego en las tribus, seguramente en las tribus de la "casa de Jose" (Efraim y Manasés) y en la tribu de Leví, a la que parece pertenecía Moisés. El abultamiento de esos grupos en pueblo quiere mostrar que la promesa patriarcal se está cumpliendo, aunque en el momento ese "pueblo numeroso" esté amenazado desde fuera; y, por otro lado, quiere hacer presente a todo el pueblo en este acontecimiento original de opresión y salvación, que sería paradigma de todas las opresiones y de todas las liberaciones de la historia. El Israel futuro no proclamará precisamente su presencia histórica aquí, sino su presencia esencial y ontológica.

La opresión se describe como algo bien concreto, de perfecta verosimilitud histórica: trabajo de construcción en condiciones aniquilantes. La arqueología muestra restos de construcciones realizadas en tiempo de Ramsés II en el Delta oriental. El relato bíblico dice que los hebreos trabajaban en la construcción de las ciudades de Pitom (casa de Atom, templo) y de Ramsés (casa de Ramsés, palacio). Probablemente eran fortificaciones para defensa de Egipto por el flanco asiático. Las construyeron indudablemente los egipcios, eventualmente con mano de obra de seminómadas residentes en la zona, para los cuales esa suerte de trabajo resulta naturalmente opresiva, aunque no hubiera por parte de quienes los emplean proyecto de opresión (la otra forma de opresión de que habla el relato —supresión de todos los varones, al nacer— fue ideada en función de la infancia de Moisés, un niño hebreo destinado por los egipcios a morir en el Nilo).

Ese modo de vida dura, insoportable (no sabemos en qué grado deliberadamente opresiva), es tomado en el relato como símbolo de la perdición: el mal en que concurren con las fuerzas humanas opresoras fuerzas caóticas, divino-demoníacas y en el que está el pecado. De esas fuerzas opresoras no es posible librarse mirando sólo hacia adentro y hacia la propia fuerza, sino que es necesaria la fuerza salvadora de Dios, que redima de la perdición. La densidad con que el relato presenta la opresión anuncia la calidad de la liberación: es salvación de Dios.

En el relato de la opresión se enfrenta a la promesa patriarcal y con ello adquiere dimensiones metahistóricas: el pueblo cercenado en su crecimiento y con el camino cerrado hacia su futuro equivale a un desafío al propósito de salvación. Es un reto al hacerse del pueblo libre y al hacer de Dios en la historia. El opresor concreto se torna personificación de toda fuerza opresora y de toda manipulación del hombre en el mundo. Es el pecado que esclaviza y del que sólo Dios puede librar, pues es de proporciones infinitas.

El hombre y el pueblo de todas las horas están siempre tocando con ese punto de partida. La toma de conciencia de su gravedad, en el nivel en que se sitúa el relato de la opresión de los hebreos en Egipto, es condición indispensable para intuir lo que es la salvación y para entender cómo no es sustituible por ninguna liberación de tipo humano. Esta será asumida hacia unas proporciones infinitas por aquélla.

La infancia de Moisés

2,1-15a.

El relato de la infancia de Moisés introduce al mediador de la liberación de los oprimidos y adelanta esta liberación significativamente en su persona. Procede de las antiguas versiones de la tradición del Pentateuco. Tiene el estilo bello y el calor humano del yahvista, así como su teología es discreta, pero bien enraizada en la encarnación humana. La madre deja al niño a la suerte dudosa, pero saliendo, sin decirlo, al encuentro de la providencia. La hija del faraón con su candorosa ingenuidad se hace servidora de la acción providencial. Para trazar el puente entre el niño destinado a morir y el pueblo oprimido se teje la segunda forma de opresión, la supresión de todos los varones nacidos de los hebreos.

Moisés es el protagonista que lleva el peso de la trama en el

acontecimiento del éxodo (y desde aquí hasta el final del Pentateuco). Es un hombre nuevo, que no nace ya importante de las genealogías patriarcales, sino del seno del pueblo que dista mucho de los patriarcas. Nadie se adhiere hoy seriamente a la hipótesis aplaudida en la era de primera crítica histórica a la Biblia, de que Moisés sea una figura inventada en la época de los Jueces para explicar el origen de Israel. Sería muy difícil justificar esa invención y el profundo enraizamiento de Moisés en todas sus tradiciones. Cierto que hay momentos en los cuales su figura tiene más consistencia histórica y otros en que es más convencional y funcional. Este segundo es el caso del relato de su infancia.

Hay dos datos en el relato de la infancia históricamente defendibles: su origen egipcio y su contacto con Madián. Lo restante es funcional. La etimología bíblica hace proceder el nombre de Moisés del término *masah,* sacar, para relacionar su persona con el hecho de ser sacado de las aguas. Los historiadores bíblicos ignoran seguramente que debajo del nombre Moisés se oculta un nombre egipcio, paralelo a estos nombres de faraones Ahmosis, Tutmosis, Ramsés, en los cuales el elemento *Mosis,* hijo, va acompañado del nombre de un dios, y que, por lo tanto, son nombres teofóricos.

La infancia maravillosa de Moisés sigue un esquema bastante conocido de infancias de hombres célebres. En la historia de esas infancias se quiso expresar su signo y adelantar el papel providencial que la persona habría de desempeñar, a juicio de los que construyeron esa infancia. Así la infancia de Sargón de Acad, expuesto de niño por su madre a las aguas del Eufrates, salvado y adoptado por un agricultor y elevado por la diosa Istar a la dignidad real; y la infancia de Ciro de Persia; y en el terreno bíblico las infancias de Samsón, de Samuel, del Bautista y de Jesús.

El relato de la infancia de Moisés tiene un valor simbólico y una capacidad de expresión de verdad teológica, que no es fácil sustituirlo por lenguaje más elocuente. El verdadero nacimiento de Moisés está en su ser sacado de las aguas, como está el de su pueblo en el ser sacado de servidumbre paralela. Moisés es

sacado providencialmente de ese destino de muerte; se adelanta con ello a su pueblo, una vez que él ha de ser el mediador de su liberación. Sale de las aguas del Nilo, que en el caso connotan lo caótico, la muerte, la verdadera perdición. La cesta que lo guarda recuerda el arca en que Noé se salvó de las aguas diluviales. Pero Moisés se queda en Egipto, en el ámbito de la corte faraónica.

La segunda salida le lleva desde ahí hasta los suyos. Ni la adopción egipcia ni la personal suerte favorable borran su real pertenencia a su pueblo. Al interesarse por uno de este pueblo y en ese uno por todos, y al enfrentar violencia a violencia, cae en la situación del directamente perseguido como ellos. Pero los suyos no lo aceptan, aun así, como su liberador.

La tercera salida de Moisés es hacia Madián, en donde está el monte santo, en el que se encontrará con Dios. Esta salida es preludio de la salida del pueblo en esa dirección, también para un encuentro con el Dios salvador. El relato adelanta, por lo tanto, en el liberado que ha de liberar, los rasgos fundamentales de la liberación. Esta tiene dimensiones de salvación, puesto que es Dios el que libera.

Vocación y misión de Moisés

3,1-6.9-12 y 3,13-20 (3,1-8a.13-15/3,13-15).

La huida de Moisés, buscado en Egipto, hacia Madián traslada ahora el escenario de la acción a esta tierra, que no sabemos ubicar con precisión. Es un escenario importante en la tradición de Israel, como cuna del yahvismo y lugar de la alianza. Moisés aparece muy enraizado en esta tierra y hasta emparentado con el jefe de un grupo seminómada, que tiene su morada ahí: los madianitas (Ex 2,11-21). El papel de éstos en el origen del culto yahvista no se deja precisar, pero parece haber sido importante (Ex 2-3; 18; Núm 10,29-32).

En este capítulo, fusión de las versiones yahvista y elohista, se habla de acontecimientos acaecidos en Madián, aunque la mirada se mantiene simultáneamente en Egipto, en donde está el pueblo y desde donde se ha adelantado Moisés, para volver allí a reunirse con su pueblo.

Hay en el relato cuatro temas: manifestación de Dios en el monte santo a Moisés; Moisés encargado de llevar a los oprimidos la noticia de su liberación; revelación del nombre divino Yahveh y un adelanto del proceso de la actuación de Moisés.

La manifestación de Dios a Moisés, que pastorea en el monte, es en forma de fuego, un fuego que no se apaga y desde el cual Dios habla. Es el recurso preferido del yahvista para presentar una teofanía (Gén 15,17; Ex 19,18). El encuentro allí con Dios hace que Moisés caiga en la cuenta del carácter sagrado del lugar. Dicho de otro modo, tenemos aquí la etiología de un santuario, es el Sinaí-Horeb, semejante a la de los santuarios patriarcales. Moisés presenta aquí rasgos claros de la figura de un patriarca. Pero los tiene también de un profeta, en cuanto que recibe palabra de Dios y el encargo de llevarla a su pueblo: es la noticia de su liberación. Dios se autopresenta como el Dios de los padres, que en este momento escucha el clamor de sus descendientes. Con ello la liberación anunciada no se presenta como acción sin precedentes, sino como muestra de la fidelidad de Dios a la promesa hecha a los padres.

La vocación y la misión de Moisés constituyen el verdadero centro del capítulo. Son la legitimación de Moisés como mediador de una liberación que es salvación de Dios. Para expresar esta dimensión el relato no da a Moisés relieve de verdadero protagonista. Es como un profeta que escucha el propósito de Dios y lleva como mensajero su noticia al pueblo oprimido y al pueblo opresor. El mismo se retrae y se confiesa radicalmente incapaz de esa empresa. Ello fuerza la aclaración de que Dios estará con él y de que será él quien realice esa obra. Si por momentos parece que se atribuye a Moisés el papel de "sacar", es que se le considera como la encarnación de la fuerza de Dios, que ha comenzado por sacarlo a él primero. Todo el relato del éxodo afirma una sola cosa: Dios libró a su pueblo de servidumbre en

Egipto. Dios es, en efecto, según el relato proclama, quien ve la opresión, quien escucha el clamor, quien se comprometió con este pueblo en sus padres, quien desciende y quien salva. La promesa a los padres es el fundamento de esta obra.

La tradición elohísta sitúa en este contexto (Madián, monte santo, Moisés, éxodo) la revelación del nombre propio con el que Israel conoce e invoca a su Dios: *Yahveh*. En la contextura del relato esta revelación tiene el objeto de legitimar al mediador. Moisés hará con ese nombre creíble su misión, pues en el nombre le acompaña la realidad del Dios nombrado. También viene a marcar el salto, históricamente grande, entre la tradición de los patriarcas y la tradición mosaica.

El relato no se contenta con el dato del nombre, inseparable del contexto madianita y de la persona de Moisés, sino que intenta también dar una explicación de lo que el nombre significa. Con esta explicación crea el relato problemas al intérprete, porque el sentido dado no se deduce con claridad de la contextura morfológica del nombre. Sin duda que la explicación del nombre es posterior al nombre mismo, que seguramente era ya conocido y usado por otros grupos nómadas y no original de este momento ni conocido en primer lugar por Israel. Pero la explicación aclara lo que el nombre vino a significar o a revelar a Israel, y en ello está su valor y también su originalidad.

La explicación supone que el nombre Yahveh deriva de la raíz *hayah*, ser, en su forma verbal de imperfecto. A tenor de ello interpreta: "Seré el que seré" o puesto en presente, "Yo soy el que soy". Cual sea el matiz preciso de esta frase es objeto de discusión. No parece, en todo caso, que deba entenderse como una salida evasiva para rehusar revelar el nombre, fundándose en que *Yahveh* no tiene contextura nominal; en el contexto no se entiende como evasiva, sino como nombre. Tampoco parece que el nombre sea una afirmación del ser en el sentido ontológico: el ser por esencia; ni siquiera que deba entenderse en el sentido de el que causa el ser (forma *hifil)*, pues esas honduras filosóficas están aquí fuera de verosímil lugar. Más bien parece que el nombre quiere afirmar el ser en el sentido existencial y de presencia: estar efectivamente con y para.

En este caso el nombre hace referencia a la obra y a la acción; es en éstas en donde Dios revela su ser, su nombre. La definición que Dios da de sí mismo sería, por lo tanto, la obra que va a realizar y por la cual le van a conocer. Para poner la discutida expresión en una glosa muy larga, leeríamos: "Yo soy el que me manifestaré ser en la obra que haga, por la cual sabréis quien soy". En el contexto esta obra es la liberación de servidumbre. Y así toda la historia del éxodo, con sus señales de presencia y de poder salvador de Dios, se torna la verdadera explicación de lo que significa para Israel la palabra Yahveh: ése es el nombre de Dios revelado a Moisés. Dios no tiene otro nombre que su misma obra salvadora. Así viene también a ser aclaración del nombre el estribillo repetido en la gesta del éxodo: "Sabréis, sabrán los israelitas, sabrán los egipcios, que yo soy".

La obra de Dios es la revelación de su nombre Yahveh. Este nombre no se queda así anclado en una forma nominal, que sería una imagen prohibida o un ídolo, sino que en esa forma verbal dinámica se afirma como el que se está siempre descubriendo a quienes ven la obra de Dios. Si es así, el nombre de Dios no terminaría nunca de revelarse, pues está para revelarse siempre de nuevo en su presencia activa a la fe de los creyentes, los cuales lo están conociendo siempre de nuevo en su acción salvadora.

El final del capítulo adelanta el plan y el proceso de la liberación que va a tener lugar. Es un pronóstico de alcance mayor al que suponen las circunstancias, por su dimensión ejemplar y significativa. Los israelitas reconocerán en Moisés al mediador de la salvación de Dios; los egipcios se opondrán a ella y darán lugar a la manifestación de su poder en signos que remiten hacia él (las plagas); por encima de todas las resistencias, Dios traerá a su pueblo a su encuentro, fuera de la opresión, en el ámbito de la libertad.

La Pascua

11,10-12.14 y 12,21-27 (12.1-8.11-14).

En el centro del relato del éxodo, entre el anuncio y el hecho de la muerte de los primogénitos, se inserta el tema de la Pascua, un texto ritual del P en medio de un conjunto narrativo. Es la fiesta de la liberación en el seno mismo de la opresión. Aunque el texto es ritual, está todo coloreado por los acontecimientos que se refieren en el conjunto narrativo y hasta incluye elementos catequéticos (Ex 12,26s; 13,8s).

Pertenece al ritual celebrar la fiesta "de prisa"; y, sin embargo, el autor se toma todo el tiempo para una legislación y una explicación detallada y supone una situación en que familia se reúne con familia para la celebración. Si a eso se añade el dato de que la Pascua misma es anterior e independiente del acontecimiento del éxodo, que con la fiesta de la Pascua se une aquí la fiesta de los Acimos, también de origen independiente, y que ambas fiestas fueron remodeladas para celebrar ese acontecimiento, se comprenderá la razón de la complejidad de estos capítulos.

La Pascua es una fiesta muy antigua, que celebraron ya seguramente los hebreos antes de su estancia en Egipto. Era una fiesta pastoril, celebrada en la primavera, cuando comienzan la transhumancia los pastores. Consistía en el sacrificio de un cordero del rebaño, que era asado y comido con pan sin levadura y con hierbas amargas (comestibles, pero silvestres y no fruto del cultivo). Se celebraba en el plenilunio, sin sacerdote, en familia. Se ungían con la sangre del cordero los palos de la tienda, con sentido propiciatorio.

La fiesta de los Acimos, por su parte, era una fiesta paralela de los agricultores sedentarios, consistente en la ofrenda de los primeros frutos, las espigas de la cebada. Se comía en ella un pan provisional ("de aflicción"), hecho sin levadura, en espera de la cosecha del trigo, siete semanas después. No pudo ser celebrada por los hebreos en su condición nomádica, ni tampoco en Egipto, sino después de haber entrado en la tierra fértil, para marcar

precisamente la nueva situación (Jos 5,10-12). Esta fiesta no suprime la anterior, las dos viven acopladas en el espacio de una semana.

Como todas las fiestas de Israel, también la Pascua y los Acimos son vaciadas del viejo contenido, para recibir un contenido histórico, dado que fue en la historia en donde Israel conoció la salvación que celebra en las fiestas. Las dos fiestas mencionadas vinieron a celebrar la liberación de servidumbre. La servidumbre y la liberación de Egipto son paradigma de todas. Así lo enseñan los padres a los hijos de generación en generación. Al historificarse, ninguna de las dos fiestas pierde los rasgos fundamentales de su primitivo ritual; pero, al mismo tiempo, tienen que asumir rasgos de los acontecimientos que celebran. En este caso son los acontecimientos del éxodo, con la figura y el sentido que tenían al convertirse en motivo de la celebración. Por vía inversa, fue la celebración litúrgica la que retuvo por siglos el recuerdo de los acontecimientos, y de ese ámbito los recuperó a su hora la historiografía.

El acoplamiento de los acontecimientos del éxodo en el marco de la Pascua primitiva lleva consigo reinterpretaciones. El nombre de la Pascua se deriva de *pasah,* saltar, pasar por alto, y se lo hace aludir al "paso del Señor", cuyo ángel exterminador "pasa por alto", dejándolas a salvo, las casas señaladas en sus dinteles con la sangre del cordero. La sangre propiciatoria se pone en relación con la décima plaga y con la liberación de los primogénitos hebreos. El tema de los primogénitos toma cuerpo en este contexto, porque, a raíz de ser rescatados por Dios de la muerte, se convierten en su propiedad. El carácter apresurado y como ya en viaje de la Pascua primitiva y el carácter provisional de la fiesta de los Acimos se orientan hacia la situación presurosa de los hebreos, que salen de Egipto. La colocación de las dos fiestas en el centro del relato del éxodo hace que éste aparezca como su leyenda o su gran etiología.

Las fechas de celebración de las fiestas primitivas se mantienen y hasta se tornan objeto de rigurosa prescripción. También hay prescripciones detalladas sobre el ritual, la calidad del cordero, quiénes pueden comerlo, cómo. La actitud en pie es señal

de la presura aludida, con lo que hasta la prisa se hace rito. Toda esta legislación refleja el modo de celebración de la Pascua en época tardía. En la historia tenemos noticia de dos celebraciones de la Pascua especialmente solemnes. La primera está en conexión con la reforma religiosa de Josías; se dice que se vuelve a celebrar como en su origen, aludiendo quizá con ello a la solemnidad y no a una repristinación del ritual (2 Re 23,21-23). La segunda es la gran fiesta del retorno, celebrada bajo Esdras (Esd 6,19-22).

Sin duda hay a lo largo de la historia evolución y notables transformaciones. Hasta hay evolución en la valoración de su importancia y en la valoración relativa de una fiesta frente a la otra; la Pascua predominó sobre los Acimos como la gran fiesta de la liberación. El ritual que leemos en el Exodo recoge mucha praxis de la fiesta a lo largo de la historia, se densifican en él muchas etapas. La Pascua no es sólo memoria, celebración de un pasado que se apropia y se revive sacramentalmente; aunque objetivado en un modelo, ese pasado tiene una realidad viva y nueva en el momento de la celebración; pero, además, es promesa y esperanza, celebración adelantada de la salvación total. La Pascua cristiana asume el mismo sentido, pero con contenido nuevo: es el paso del Señor de la muerte a la vida, principio de la victoria de todos sobre el mal y sobre la muerte.

La salida de Egipto

12,37-42.

El relato de la salida de Israel de Egipto carece de plasticidad y es modesto en volumen, si se piensa en la extensión dedicada a la lucha por la salida, con la referencia lenta y repetitiva de las plagas. Cierto es que su momento culminante estará en el paso del mar Rojo. Ahora unos pocos versos del yahvista (Ex 12,29ss) refieren la muerte de los primogénitos egipcios, desde el hijo del faraón hacia abajo, y en esa misma noche de llanto

para Egipto los hebreos reciben el permiso y hasta la orden de salir precipitadamente. La versión sacerdotal (Ex 12,37ss) añade datos sobre la dirección de la marcha, sobre el número de los que van y sobre la duración de su estancia en Egipto.

La vinculación de la salida con la última plaga deja en segundo lugar todas las precedentes, cuyo abultamiento es fruto de la celebración de la fiesta a lo largo de los siglos. La mención concreta de la muerte del primogénito del faraón, con el consiguiente duelo para todo el país, puede ser el dato factual que acerque a la verdadera ocasión de la salida. La insistente mención del pan sin levadura se debe al influjo de la fiesta de los Acimos sobre la versión historiografiada de los acontecimientos. Pone en éstos la nota de la prisa.

Los datos geográficos de la versión sacerdotal no son muy elocuentes, pues ignoramos la ubicación de esos lugares, suponiendo que el autor los conociera. Ramsés es el punto mencionado al principio de la historia (Ex 1,11) como lugar de la opresión; ahora se supone que fue también el lugar de la negociación de la salida. Sucot se puede imaginar hacia la desembocadura del wadi Tumelat, en la región de los lagos Amargos; pero el nombre puede corresponder lo mismo a una población como a un campamento *(sukot,* tiendas), en donde los fugitivos acampan, fuera ya del lugar de la opresión.

Los datos numéricos son sin duda convencionales. El número de seiscientos mil hombres capaces de luchar, con sus mujeres, niños y ancianos, además de una masa de otros extranjeros y quizá también de egipcios que los acompañaban, supondría un total de unos tres millones de personas, la mitad de la población del Egipto de entonces. Una masa tal, con sus ganados y ajuares, no podría moverse por un desierto sin víveres y mucho menos "de prisa". Sin duda la cifra quiere aseverar que era todo Israel el que estaba allí y que todo él da el paso hacia su liberación.

Tampoco la cifra de cuatrocientos treinta años para la estancia de los hebreos en Egipto puede tener valor histórico. En Gén 15,13 vemos esa cifra redondeada en cuatrocientos años; la traducción de los Setenta engloba dentro de esa cifra la estancia de

los patriarcas en Canaán. Eso andaría más cerca de la objetividad reconstruible. En Gén 15,16 vemos que en lugar de ese número de años se habla de cuatro generaciones, alrededor de un siglo; también este dato sería más verosímil.

El relato se abre y se cierra con la observación de que fue una noche de vela. Es una observación significativa. Los egipcios velan en su llanto, los hebreos velan para salir precipitadamente, Dios vela para salvar. A lo largo de las generaciones los descendientes de aquel pueblo velan en la noche de la Pascua, para celebrar la fiesta de la liberación. En ella toman conciencia de las condiciones opresivas que acompañan siempre al hombre, de la tarea que incumbe al que quiera ser libre y de la presencia salvadora de Dios, que secunda la tarea, la urge, le da dimensión de salvación y se ofrece, asimismo, como término de ella. El que celebra ya su salvación, porque le ha sido revelado en dónde está, lleva consigo la incumbencia de pedir por el bien de los mismos opresores.

El paso del mar Rojo

14,5-18 y 14,15-15,1 (14,21-15,1).

El paso del mar Rojo es el momento culminante del éxodo. Si el relato de la salida de los hebreos de Egipto es apresurado, como la salida misma, y sin relieve gráfico, el paso del mar entretiene a los narradores, que tratan por todos los medios de reproducirlo hasta el detalle. Ese punto geográfico del mar es la verdadera frontera egipcia; y en la medida en que Egipto es la opresión y el más allá la liberación, el paso de esa frontera es a la vez un salto geográfico y un cambio de condición: de la esclavitud a la libertad.

El tema del paso es proclamado en el credo: Dios sacó a su pueblo de Egipto, es celebrado en la fiesta de la Pascua, es cantado en la épica sagrada (Ex 15; Sal 106,7-12; 136,13-15), es

historiografiado en Ex 14. Esta última forma de sobrevivencia del acontecimiento supone las anteriores: tiene la misma dimensión celebrativa y proclamativa, intenta visualizar y racionalizar lo que pasó y para ello se sirve de los elementos que vivieron en las formas anteriores.

La primera parte del capítulo (Ex 14,1-14) presenta a los personajes del drama y revela la perspectiva de cada uno ante lo que va a suceder. Dios adelanta su propósito, que muestra los acontecimientos venideros como realización de su palabra, el faraón se arrepiente y se lanza con su ejército en persecución de los hebreos que ha dejado salir, los israelitas temen y se rebelan contra el que los sacó de Egipto, Moisés asegura a los suyos la protección de Dios.

La segunda parte (Ex 14,15-31) refiere el hecho del paso, primero como orden de Dios y luego como realización, de la que describe el modo. Sus momentos principales son: la separación de las aguas, el paso de los hebreos, la entrada de los egipcios en el espacio libre de las aguas, la reunión de las aguas y su caída sobre el ejército egipcio. Un colofón define la obra: Dios libró a Israel y anegó a sus enemigos; Israel vio, creyó y celebró la obra de Dios.

El relato no es, sin embargo, terso, coherente, sino tortuoso, repetitivo y hasta contradictorio, sobre todo en la descripción del paso y de la destrucción de los egipcios. Es resultado de la fusión de dos versiones, la yahvista y la sacerdotal, con algunos elementos también de la elohísta. El yahvista es más sicológico, el sacerdotal más teológico. En la primera parte se debe justificar la importancia y el valor de este momento, una vez que se había dado por hecha la salida de Egipto. El sacerdotal hace ver que es Dios quien toma la iniciativa, para revelar su gloria y su poder salvador (Ex 14,1-4); según el yahvista es el faraón quien toma la iniciativa; como un poder vencido que vuelve a levantarse, se arrepiente de haber dejado marchar a los esclavos hebreos y se lanza en su persecución (Ex 14,5ss).

Por un momento asoma aquí (v.5) la idea de que los hebreos "huyeron" de Egipto y, aunque esta idea no se desarrolla en el relato, es para tomarla en serio, a la hora de preguntar por la

imagen histórica del éxodo. La huida justificaría todo el tema de la oposición a la salida y de la consiguiente persecución. La noticia sobre el modo de responder del pueblo en esa situación adelanta el retrato que hará luego de él la tradición del desierto: rebeldía, nostalgia de servidumbre, llamar paradójicamente ir a la muerte lo que en toda la gesta se presenta como ir a la vida.

En la segunda parte el sacerdotal sigue haciendo partir de Dios la iniciativa del paso. Ordena a Moisés dividir las aguas con el bastón, manda a los hebreos que pasen, pasarán detrás de ellos los egipcios y Dios manifestará su gloria (Ex 14,15-18). Y se realiza todo en ese mismo orden: Moisés separa las aguas, los hebreos atraviesan, las aguas vuelven sobre sí mismas, al toque del bastón, y anegan a los egipcios (Ex 14,21-23.30-31).

Las intercalaciones del yahvista y del elohista (Ex 14,19-21.24-25.30-31) recogen otras modalidades del paso de los hebreos y de la destrucción de los egipcios: el ángel de Yahveh (E) o la nube (J) se interponen entre los dos ejércitos e impiden que se vean, un viento del este divide las aguas, Dios mira desde la nube de fuego y humo y siembra la confusión entre los egipcios, cuyos carros empantanan o se entrechocan, los hebreos ven todo esto desde su mismo campamento.

De cómo fueron las cosas no tenían noticia histórica firme los historiadores del éxodo. Ese es un capítulo irrecuperable de la historia. Todas las fuentes suponen algo real-histórico en que Egipto sufrió y los fugitivos salieron ilesos. El modo y las proporciones reales de ese incidente fronterizo, de naturaleza militar, al menos por parte egipcia, no son reconstruibles. El propósito de todas sus versiones en la Biblia fue proclamar lo que significó para Israel este acontecimiento y lo que fue capaz de simbolizar para todas las situaciones del futuro.

Para intentar aclarar la calidad de ese *qué* o su significado se da vueltas al *cómo,* a fin de que éste lo diga por sí mismo. Se presenta la significación con rasgos factuales, extensamente perceptibles, en un esfuerzo visualizador y racionalizador de lo inefable. Con ello los hechos históricos propiamente tales quedan desfigurados, ocultos detrás de la proclamación de su significado. Así la narración historiográfica tiene exactamente el mismo

carácter que la proclamación del credo y la celebración en la fiesta.

Israel no pretendió retener en esa página un mero recuerdo histórico, sino expresar la nota esencial de su autocomprensión: el que ha sido y es y será siempre salvado por Dios de servidumbre. El colofón del relato lo dice en pocas palabras. El relato remata con un canto, en su origen muy breve (Gén 15,21). De aquí surgieron los grandes cantos al paso del mar Rojo (Ex 15,1-18) y algunos Salmos.

Israel se entiende como nacido en ese momento, libre para celebrar su libertad y seguir luchando por ella, sabiendo que así realiza la misma obra de Dios. Las aguas del mar tienen en el relato connotaciones mítico-caóticas, así la imagen del faraón. La victoria sobre ellas es victoria creadora, como la de Gén 1. Pablo (1 Cor 10,1) aludirá a esas aguas, para decir que son las aguas bautismales de Israel. Desde ese momento queda en camino hacia el encuentro de Dios como pueblo libre, para celebrar su fiesta (Ex 3,7-10; 6,2ss).

El sustento en el desierto

16,1-5.9-15 (16,2-4.12-15).

El tema del camino entre Egipto y la tierra prometida, o de los "cuarenta años" de vida de Israel en el desierto, es el objetivo principal del libro de los Números en sus secciones narrativas. Pero desierto es ya el trayecto entre Egipto y el Sinaí, en donde Números comienza; y es en Ex 15-18 en donde se describe esa primera etapa. Se la evoca por medio de episodios de carencias, las normales de esa geografía, como falta de sustento y de agua, y conflictos con otros grupos seminómadas, que buscan su subsistencia en esa misma región. Esos mismos factores reaparecerán en las etapas ulteriores del camino. Cada episodio es un

retrato estilizado del pueblo en punto a actitud ante la tarea de hacerse pueblo libre y ante la oferta de ser pueblo de Dios.

El episodio que ahora comentamos versa sobre carencia de sustento y sobre su remedio con envío de codornices y de maná. Se repetirá con otros acentos en Núm 11,4ss. Lo que ahora leemos es prácticamente todo de la versión sacerdotal. Se compone de estos elementos: situación geográfica y cronológica, protesta de los israelitas contra Moisés y Aarón por falta de carne y de pan, anuncio de Moisés de que Dios enviará codornices y maná, realización de ese anuncio. Lo recargado del anuncio obedece a la superposición de fuentes.

El historiador sacerdotal tiene interés en situar el acontecimiento en un lugar entre Egipto y el Sinaí. Nada nos dice eso, pues ignoramos el camino y hasta el lugar del Sinaí. Tampoco nos dice nada la fecha, establecida a partir de la salida de Egipto. La protesta en boca del pueblo denigra el propósito que se revela en toda la gesta del éxodo: conducir de servidumbre a libertad, de la muerte a la vida. En la boca del pueblo se llama vida a la situación original de opresión, en la que ahora se recuerda que había carne y pan; y se llama muerte al propósito de la marcha, porque está erizada de carencias. Parece difícil tarea humana la de estar a la altura de las aspiraciones despertadas y hacer porque sean realidad.

Según el anuncio, el pueblo recibirá "pan del cielo", o una suerte de sustento inesperado y gratuito, que a la vez será don y prueba. Va, en efecto, acompañado del mandato de recoger cada día para el día y sólo el día sexto para dos días, a fin de observar el sábado. El mandato apela a la obediencia y también a la fe; en ésta se debe tomar conciencia cada día de la calidad de don de ese pan. El don de Dios no puede nadie apropiárselo, hay que esperarlo en cada hora.

Los guías del pueblo ven la "gloria de Dios" en la nube, el signo de la presencia de Dios para el teólogo sacerdotal; también el pueblo debe saber que es Dios quien está con él. Esa mostración del Dios que da el sustento es la réplica a la tergiversación de su propósito por el pueblo rebelde y es también revelación nueva del nombre de Yahveh, "soy el que veréis que soy". El desierto

no es tanto un lugar como una condición de prueba: prueba del hombre sobre el sentido que la presencia de Dios pone en su vida, prueba de Dios sobre su fidelidad al sentido que su presencia ha despertado en el hombre.

El cumplimiento del anuncio se describe como un llenarse de codornices el campamento y un cubrirse de "pan del Señor" la superficie de la tierra. En el plano natural no sería difícil dar razón de estas dos suertes de alimento, apelando a las bandadas de codornices que emigran y pasan por el Sinaí, y a la emanación de la *tamaris mannifera,* un tamarisco que produce una resina comestible. Pero no es la explicación natural la que se da en el relato. Los repetidos intentos de explicar lo que eso es y las varias versiones sobre ello hablan siempre de su calidad de don maravilloso (Ex 16,31; Núm 11,7-9; Dt 8,3.16).

El nombre del maná parece proceder de la pregunta "¿qué es esto?", en hebreo *man-hú,* y de ahí *maná.* La pregunta es expresión de la maravilla que despierta. Su naturaleza en el sentido del relato se define en la respuesta: "Es el pan que el Señor os da a comer". Podríamos glosar así el sentido de este sustento en el relato: al pueblo que camina hacia Dios en plena oscuridad de su presencia, Dios le revela su presencia en las circunstancias mismas del camino; el don de Dios consiste en completar el sustento natural con sentido y con propósito, necesarios para la vida como el pan.

El agua de la roca

17,1-7 (17,3-7).

La falta de agua es uno de los temas que dan lugar a repetidas narraciones en la historiografía de la etapa del desierto. Está en paralelismo con la falta de alimento, que recurre en el relato anterior. Había surgido ya apenas pasado el mar Rojo, en un lugar que se denomina allí Mará, en juego etimológico con la calidad de su agua impotable por "amarga" (Ex 15,22-25).

El episodio de ahora se repite en Núm 20,2-13, en versión sacerdotal; la presente es elohísta, a excepción del v.1, que se interesa de la ubicación del incidente y es sacerdotal. En el ensamblaje de las versiones del Pentateuco hubo conciencia de esta repetición y se intentó subsanarla en Números, poniéndola a distancia temporal. La diferencia radica, además, en que en Números el sacerdotal recoge otros cabos importantes de su historiografía, cual es acusar en esa ocasión un pecado de Moisés, que da la explicación de por qué no entró en la tierra prometida con su pueblo.

La estructura del relato es la misma de otros estereotipados episodios del desierto: falta de agua, protesta del pueblo, mediación de Moisés, orden de Dios de golpear la roca para que salga agua, ejecución de la orden, etiología del nombre del lugar. El sentido teológico es fundamentalmente el mismo que el del capítulo anterior y que el de la versión sacerdotal en Núm 20. El plano transcendente se superpone al natural: una sed de agua que hay que leer también como sed de infinito (Jn 4,13s), una protesta contra el guía humano que lo es también contra el Dios invisible, un agua para beber que sacia también la sed en el sentido profundo, en cuanto que señala el poder y la actitud salvadora de Dios.

El pueblo es presentado aquí en camino entre Egipto y la tierra prometida, entre el origen y el destino, entre la servidumbre y la liberación. También en todos estos puntos los planos se superponen. En el episodio laten dos preguntas. Una se le dirige al pueblo para que examine qué hace él para alcanzar el destino hacia el que ha sido despertado. La otra la dirige el pueblo a Dios, que ha despertado en él ese destino, para que manifieste en signos perceptibles que continúa siendo fiel a su propósito. En la formulación del relato la pregunta del pueblo suena así: "¿Está el Señor entre nosotros?".

En la dialéctica del relato la respuesta a esta pregunta está en el agua de la roca, arrancada maravillosamente ante los ojos del pueblo por la misma vara poderosa que tocó las aguas del Nilo y dividió el mar Rojo. El mismo Dios del éxodo es el que sigue mostrando poder y voluntad de salvar, a pesar de la desconfianza y de la rebeldía de los que tienen que ser salvados. Estas actitudes repetidas y frecuentes acusan un eclipse de presencia de Dios. Su presencia percibida no es algo disponible, sino don al que confía, aun en la oscuridad; pero también a veces al que lucha con Dios, como en ese caso Israel, para hacerle manifestarse. El tentar a Dios o el probar si está o no está es una tentación que acompaña precisamente a la fe. Por lo demás, los signos de su presencia son siempre desproporcionados: mudos para el que los observa desde fuera; significativos para el que los ve ya desde Dios.

Los nombres de Masá y Meribá, etimológicamente relacionados con el hecho de tentar y de contender, de que habla el relato, son nombres de lugares por los que generalmente pasan todos los creyentes; por eso no importa mucho si ignoramos en dónde están y en qué desierto. La leyenda judía ideó que esa roca iba siguiendo a los israelitas por el desierto. Y de ahí tomó pie Pablo para glosar, desde la perspectiva del cristiano que ve en Cristo el gran signo de Dios: "Y la roca era Cristo" (1 Cor 10,4).

Victoria sobre los amalecitas

17,8-13.

Lances de guerra son también tema típico de la etapa de Israel por el desierto. Son una nota más de la dureza de ese camino, carente de todo bien natural, lleno de necesidades y peligros. Es el lugar de la prueba de Israel y también de la prueba de Dios. El encuentro con enemigos da lugar, en este contexto, a la proclamación de la guerra santa. En ella aparece Dios como guerrero que lucha por su pueblo. Los episodios bélicos en esta etapa de la historia se orientan ya hacia la siguiente, la etapa de la conquista.

Este episodio bélico con Amalec o los amalecitas pertenece a los recuerdos de las tribus del sur, en la región del Neguev. Los amalecitas eran un grupo nómada, arraigado en esa región (Gén

14,7) desde que la memoria de Israel puede recordar (Núm 24,20). Para clasificarlos en sus genealogías de pueblo los emparenta con Edom (Gén 36,12.16). Seguramente las tribus del sur tuvieron que ver con ellos, por concurrencia de intereses, en la época de la sedentarización y ya antes de ella. Se los ve en esa relación enemistosa durante la época de los Jueces y hasta los días de David (1 Sm 15,29; 1 Cr 4,42s). El Deuteronomio se hace eco de este primer enfrentamiento con ellos, y con esa ocasión constata la enemistad perdurable (Dt 25,17s).

Según la versión que leemos, los amalecitas toman la iniciativa de atacar; Moisés ordena a Josué una acción de represalia, con un puñado de hombres de guerra, mientras él suplica desde lo alto de una colina, con el bastón taumatúrgico en la mano; la suerte de la batalla se ve depender de su gesto; mientras Aarón y Jur mantienen en alto el brazo de Moisés, Josué remata la victoria.

Josué es introducido por vez primera aquí, en su faceta de hombre valiente y guerrero. Se le verá aparecer de nuevo en otros episodios relacionados con intentos de entrada en la tierra, como la hazaña de los exploradores (Núm 13s). Son rasgos que anuncian al que ha de ser la gran figura de la conquista, según el libro de su nombre. El que será sucesor de Moisés para la obra de la conquista, aparece aquí como su servidor en acciones que preludian la conquista.

Moisés no es pintado con rasgos de guerrero, ni siquiera en estos episodios bélicos en que él está presente. No es un caudillo militar, sino un intercesor y un taumaturgo. Lleva en la mano el bastón de los prodigios, que tantas veces da la impresión de ser una vara mágica. Los historiadores no cayeron en la cuenta de que podrían ser malentendidos, al acudir a ese recurso para hablar de la acción salvadora de Dios. Pero una lectura mágica del gesto está fuera de lugar. La victoria no se atribuye ni a la vara, ni al gesto, ni siquiera al Moisés orante, sino a Dios, de cuya obra sólo se puede hablar por esos signos u otros semejantes. La actitud de Moisés orante no es la del mago que controla el poder divino, sino la del que suplica al Dios indisponible, que responde libremente a la súplica. Por la relación que se atribuye

a la victoria con el gesto suplicante, la contienda tiene carácter de guerra santa.

El artífice de una victoria es, en el plano histórico, un caudillo militar. Aquí no se dice que sea Josué el autor de la victoria, aunque sea él quien empuña la espada. El resultado no es visto exactamente como una victoria militar, sino como un acontecimiento de salvación, pues es Dios quien da la victoria. Tiene más parte en ella el Moisés suplicante que el Josué guerrero. En el relato se lee una intención deliberada de afirmar la obra salvadora del éxodo; pone a Dios en el primer plano sin rodeos. Es un testimonio de la fe de Israel sobre Dios y sobre su autocomprensión como pueblo de Dios.

El mediador de la alianza

19,1-2.[9-11.16-20] y 19,3-8a. [16-20b] (19,2-6a).

El Sinaí desde la perspectiva del éxodo es una meta: el pueblo invoca como razón de su salida el ir a encontrarse con su Dios, para celebrar su fiesta; desde la perspectiva del pueblo ya constituido es origen y cuna: allí se ve definido como pueblo de Dios por la alianza. Dentro del Pentateuco el Sinaí es el tema que cobra más colosales dimensiones, no tanto por el relato de lo que allí acontece, que es breve, cuanto por los cuerpos de leyes que se encuadran en él. La sacralidad del lugar es previa al acontecimiento de la alianza: el pueblo va al encuentro de Dios, que está allí. Cuando el pueblo haya llegado ya a su tierra, Dios "viene del Sinaí" para estar en medio de él. El origen del yahvismo es inseparable de esa montaña santa.

El primer momento del relato sinaítico, antes de la teofanía ante el pueblo y de la conclusión de la alianza, tiene como objetivo hacer un adelanto y un anuncio de lo que el acontecimiento va a ser y una representación del mediador de la alianza. En detalle contiene estos elementos: fecha de la llegada del pueblo al Sinaí, subida de Moisés al monte santo; Dios le recuerda la libe-

ración de servidumbre y el propósito de elección del pueblo, si el pueblo acepta obedecerlo; Moisés lleva al pueblo esa palabra y el pueblo la acepta; Moisés vuelve a Dios con la respuesta; teofanía a Moisés, para acreditarlo como mediador ante el pueblo.

La redacción un tanto dura obedece a que el relato es resultado de la fusión de varias fuentes (v.1-2 de P; v.3-8 de E; v.9 de J). En el conjunto encontramos los factores fundamentales del esquema de la alianza: prólogo histórico; proposición de las cláusulas en una alusión velada a la ley; aceptación del pueblo; definición de la alianza como ámbito de relación y lugar de realización. La liturgia de la alianza es la que ofreció el esquema proyectado aquí en relato.

El dato cronológico de tres meses desde la salida de Egipto es artificial; pertenece al sistema de la versión sacerdotal. La ubicación del lugar es discutida. La subida de Moisés al monte santo, al encuentro de Dios, es como acudir a una cita prefijada. No tiene la espontaneidad de la manifestación previa al éxodo, en la zarza (Ex 3). Pero en uno y otro caso el mediador vive por adelantado el acontecimiento, que se anuncia así al pueblo. Moisés es un profeta, portador de ese anuncio. Allí era el anuncio de la liberación; aquí el de la alianza, que tiene aquélla como prólogo.

La alianza consiste en hacer de ese pueblo "propiedad escogida" de Dios entre todos los pueblos. En virtud de ello deviene un pueblo "consagrado", lo que quiere decir separado y dedicado. Pero eso no es obra de Dios sin concurso del pueblo. Este tiene que guardar la alianza y por lo mismo es requerido a decidir libre y responsablemente sobre la aceptación de la oferta. La respuesta afirmativa del pueblo es expresión de la conciencia clara de un pueblo que vive ya en ese ámbito y se comprende a sí mismo en esa relación. No es, por lo tanto, improvisada, sino fruto de una toma de conciencia prolongada en la praxis de la alianza. Una vez más hay que decir que la definición lúcida del origen no es "original", sino fruto de larga praxis y de intensa reflexión.

En la praxis de la renovación de la alianza interviene siempre un mediador (el rey, el profeta, el sacerdote), que representa al pueblo y a Dios. Este relato es la legitimación del mediador en

su origen; Moisés representa aquí a todos los mediadores y está representado, a su vez, según la imagen de éstos. El pueblo debe reconocer en él, puesto que a Dios no lo ve, al hombre elegido para ser su portavoz; en el reconocimiento el pueblo lo hace también suyo. Este breve relato de un diálogo entre Dios y Moisés y por éste de Dios con el pueblo, es el prólogo de la teofanía sinaítica y de la conclusión de la alianza.

La teofanía sinaítica

[*19,1-2.*]*9-11.16-20* ([19,3.8a.]16-20b).

La teofanía es la introducción a la alianza. Dios se manifiesta al pueblo en el monte santo, a donde el pueblo se había acercado para el encuentro con él. La experiencia de la cercanía es necesaria para que la alianza pueda tener lugar. En todos esos momentos está el mediador: antes para anunciar y ofrecer, ahora para hacer de puente en el encuentro, después para concluir la alianza. Dios no viene al encuentro del hombre sino por mediaciones del mundo, en particular por el hombre mismo.

El relato de la teofanía se integra de estos elementos: orden divina a Moisés para que el pueblo se prepare al encuentro y guarde las distancias, ejecución de esa orden, manifestación de Dios en señales de presencia, acercamiento mayor del pueblo, intensificación de las señales, hablar de Dios a Moisés en máxima cercanía, orden de que el pueblo no suba a la montaña.

En el relato encontramos repeticiones y ambigüedad en las órdenes y en los movimientos. La fusión de las versiones yahvista y elohista que concurren aquí no tuvo elaboración suficiente para armonizar sus diferencias. Cada versión representa a su modo la manifestación de Dios y tiene sus claves propias para indicar su presencia.

El yahvista habla de Dios por el fuego, por el humo en el monte, por el terremoto; su signo predilecto es el fuego (Gén 15,17; Ex 3,2), como el de un horno de fundición; según él Dios

no está en el momento, sino que baja allí, señalado y encubierto por sus signos. El elohísta habla de Dios por medio de la nube densa, el trueno, el relámpago y el sonido de trompetas; la nube es su signo preferido; según él Dios no viene al monte, sino que está allí y allí va el pueblo a buscarlo.

La primera de las dos representaciones remite a un fenómeno volcánico; es más singular y primitiva; apoya la ubicación del Sinaí en el noroeste de Arabia. La segunda remite a la tempestad, lugar bastante corriente de la experiencia teofánica. Las dos versiones expresan existencias en cuanto a la preparación del pueblo para el encuentro con Dios y en punto a guardar las distancias. En el relato es éste el factor que resulta más repetitivo.

Las dos versiones de la teofanía recogen ecos de algo que debió suceder una vez y que dio origen a esta tradición. Pero esos ecos son tan tenues, lo mismo en la dirección de lo volcánico como en la de la tempestad, que no es posible recuperar por ellos la imagen del acontecimiento original. Las dos versiones proceden de inmediato de la praxis cúltica de la alianza; en ella vivían esos ecos y de aquí los toman como datos para reconstruir lo que pudo haber sido una teofanía histórica. En realidad lo que nos dan es la imagen de la representación dramática que intenta reproducir una teofanía en el culto de la alianza. En efecto, los elementos del relato son prácticamente todos cúlticos: la purificación del pueblo para el acto, la observación de la distancia ante el lugar sagrado, la ambigüedad entre objetos del culto (trompetas) y fenómenos naturales, visuales o sonoros, la palabra de Dios por el mediador.

En consecuencia de ello, el relato que leemos no tiene sólo rasgos de un posible acontecimiento original, sino también los del acto sacramental originado y vivido el culto. La presentación de Dios revivida es la que da sentido al acto; en éste el pueblo toma conciencia de su condición, a la luz de la categoría de la alianza. La representación dramática de la teofanía imita rasgos visuales y sonoros de la que pudo ser una teofanía original y crea el lugar en donde se vive sacramentalmente la presencia de Dios. La representación no saca a Dios de su misterio; se oye su voz, pero no se ve su figura (Dt 4,11s); no hace a Dios presente

en sentido de disponible, pero orienta hacia él, que en realidad está presente en la fe de los que se reúnen en su nombre para celebrar su encuentro. La representación se torna, entonces, expresión de acontecimiento vivido.

El decálogo

20,1-17 (20,1-21).

El decálogo se sitúa en el contexto de la alianza, una categoría de relación interhumana adoptada por la teología bíblica para definir el pueblo de Dios. En ese contexto el decálogo es la norma por la que el pueblo de Dios se guía, el cauce por donde responde al cometido de ser lo que es o de hacerse lo que quiere ser.

El nexo del decálogo con el anterior relato de la teofanía es literariamente artificial. Pero no lo es en cuanto al sentido. El decálogo, en efecto, representa el contenido de lo que medió en la comunicación establecida por la teofanía: son las palabras de la alianza que Israel ha de observar para ser pueblo "consagrado" y "propiedad escogida" (Ex 19,5). En el esquema de los pactos interhumanos el decálogo corresponde a las estipulaciones o cláusulas que regulan la relación que se busca crear. En ese mismo lugar se insertarán todos los sucesivos códigos de ley.

El decálogo es un sumario de diez preceptos absolutos, seguramente el más antiguo de los códigos bíblicos: su origen se remonta sin duda alguna a la época mosaica y se le puede llamar con razón el decálogo mosaico. La forma original era distinta de las dos que tenemos en la Biblia. Seguramente en él todos los preceptos tenían forma corta, al tenor de "No matarás". Las dos versiones conservadas muestran precisamente divergencias en las explicaciones y motivaciones que se adhirieron con el tiempo a algunos mandatos. Por la ampliación sobre el sábado sabemos que la presente versión es de redacción sacerdotal, pues invoca como motivo y fundamento de su observación el descanso de

Dios, según Gén 2,1-3 (P). La otra versión está en Dt 5,6-18 y es deuteronómica.

El decálogo no se llama ley, sino "palabras", son revelación de Dios y comunicación suya con quienes ya lo conocen. Su objeto es prolongar, perpetuar la relación creada en el primer conocimiento, que es el de la salvación de servidumbre. El prólogo del decálogo explica de qué orden es la relación: la del salvador con los salvados. La historia aludida, el éxodo, es anterior al decálogo y a toda la ley. Es la justificación para que Dios dirija la palabra a los salvados y les señale un camino.

El decálogo contiene dos órdenes de preceptos: los que definen la actitud justa ante Dios y los que regulan el comportamiento con el prójimo. Pero esa dualidad es sólo convencional. Los dos órdenes son igualmente perentorios y forman un todo indivisible: no se responde a uno si no se responde igual al otro.

En el orden primero se exige reconocer como Dios al único que se ha revelado salvador. Eso excluye la divinización de falsos absolutos y las representaciones creadas del Dios transcendente; prohibe hacer uso vano de su nombre; manda recordarlo en la fiesta como creador y salvador.

En el orden segundo se exige honor y respeto a la persona, comenzando por las que están más próximas desde el mismo nacer, la familia, y así hasta incluir la gran familia humana. Se prohíbe toda forma de daño a la persona y sus bienes, hasta con la intención.

La forma negativa, indicio de la antigüedad del decálogo, parece hacer sus preceptos demasiado elementales; pero, en realidad, comprometen toda la persona, pues más que actos exigen actitudes. Traducidos en otro lenguaje por el mismo pueblo bíblico, exigen amor a Dios y al prójimo igual que a uno mismo (Dt 6,5; Lv 19, 34). Se desdoblarán en códigos prolijos, que intentarán abarcar y regular la entera existencia. Pero entre todos no tienen letra suficiente para expresar lo que el amor exige. ¿Quién lo puede satisfacer cumplidamente? Ahora bien, el amor efectivo a Dios y al prójimo es lo que hace el pueblo de Dios: es la ley de la alianza. En palabras de Jesús, ahí se resumen toda la ley y los profetas (Mc 12,28-34 y par).

Ley en defensa del pobre

22,21-27.

Dentro del "código de la alianza", un conjunto legislativo que sigue inmediatamente en el texto actual al decálogo mosaico, hay un núcleo de prescripciones de carácter social, en defensa del pobre. Algunas tienen forma apodíctica, como los preceptos del decálogo, y todas llevan adheridas explicaciones y motivaciones que las refuerzan desde la perspectiva religiosa. Representan aquí a los pobres, al forastero residente, al huérfano y a la viuda, al necesitado que tiene que pedir, al que empeña sus prendas para obtener un préstamo extremadamente urgente.

El forastero residente *(ger)* tiene en el pueblo bíblico un estatuto propio, como lo tiene también entre los griegos y entre los romanos. Es el desplazado de su tierra, por culpa de guerras, pestes, hambres, conflictos con su clan o en su pueblo. Está particularmente expuesto al abuso y a la explotación, por carecer de medios propios y de quien lo defienda. La ley se alza aquí en su defensa, invocando la condición pasada de Israel. Ese recuerdo debe llevarlo a ponerse en su lugar y desde esa posición a saber lo que eso es; sobre todo, debe hacerle tomar conciencia de que la alianza con el Dios que le libró a él le impone hacer lo propio cuando es él quien tiene en su territorio extranjeros. Esta exigencia recurre constantemente en la ley y en los profetas (Lv 19,33s; Núm 15,13s; Dt 1,16; 10,17-19; Jer 7,6)

La viuda y el huérfano son personas débiles en su condición, incapaces de hacer valer sus derechos. También las antiguas leyes orientales conocen estas categorías de personas, para velar por ellas. En los textos ugaríticos el héroe Danel (figura del Daniel bíblico) lleva el honroso título de "el que juzga la causa de la viuda y defiende el derecho del huérfano". En la Biblia se destaca la ley deuteronómica por la preocupación de su defensa (Dt 10,18; 14,29ss). Aquí el precepto se funda en una exigencia que parte de Dios mismo: Dios escucha su clamor y los vindica.

Los pobres que por necesidad se ven precisados a empeñar los bienes fundamentales de subsistencia y hasta a vender sus

personas a la esclavitud, aparecen en los diversos códigos de leyes, acusando una realidad penosa que no debe darse en el pueblo de Dios (Lv 19,9s; 25,35-38; Dt 23,19s). Aquí el código de la alianza los defiende de la usura: dentro del clan o del pueblo no hay lugar a prestar dinero por interés ni a aprovecharse del necesitado en bien propio. Al que tiene que dar como prenda de un préstamo algo que necesita para su uso, hay que devolverle la prenda sin demora. La fundamentación de este precepto es la misericordia de Dios y su exigencia de mostrar misericordia en el pueblo de su alianza.

A este conjunto de leyes sociales se adhiere la prohibición de maldecir al jefe del clan o del pueblo —el *nasí*—, prohibición de la misma gravedad que la de la blasfemia, castigada con la muerte (Lv 24,15s). El *nasí* es el representante del clan, de la tribu, del pueblo, y ejerce en nombre de Dios una función de servicio a su comunidad.

Estas leyes sociales se fundamentan en motivaciones teológicas y son ley de la alianza. Eso quiere decir que el pobre es el lugar cercano en donde el Dios distante se revela y la ocasión real en que el hombre y el pueblo tienen que responder al mandato de la alianza. La presencia de los necesitados de todo orden, social, jurídico, económico y universal humano, es una reclamación que se levanta y acusa; mientras los haya en el mundo, el mundo está bajo juicio. El pueblo de Dios está retado por ellos, pues la ley que los protege tiene la misma exigencia que el precepto capital; éste se cumple precisamente al cumplir con aquélla, como aclara el "tuve hambre y me distéis de comer, tuve sed y me distéis de beber".

El ángel de Dios

23,20-23.

Al final del código de la alianza, como su epílogo, hay una breve sección que no tiene carácter de ley, sino de predicación.

Se asemeja en estilo a las secciones parenéticas del libro del Deuteronomio. Proyecta la atención hacia el futuro, hasta la entrada en la tierra y hace, en vista de ella, recomendaciones urgentes y promesas. Las recomendaciones están ahí reforzadas por bendiciones y maldiciones, semejantes a las del final del código de santidad (Lv 26,3-45) y del mismo código deuteronómico (Dt 28). Este epílogo debe de ser de origen elohísta, con ulteriores retoques de la escuela deuteronomista.

La primera parte de este epílogo gira en torno a la figura de un ángel, que irá delante del pueblo en su camino hacia la tierra, con la función de cuidar y de llevar. El respeto y la obediencia a ese ángel tienen promesa de protección de Dios; la rebeldía ante él está amenazada de castigo. Esto tiene categoría de norma que decide la suerte del futuro.

Esta figura del ángel o mensajero de Dios no se presenta aquí por vez primera. Lo encontramos ya consolando y aconsejando a Agar, al ser expulsada del clan de Abraham (Gén 16,7-14; 21,17); es invocado por Jacob, cuando éste va a bendecir a los hijos de José (Gén 48,15s); se aparece en atavío de fuego a Moisés (Ex 3,2); se interpone a los egipcios que persiguen a los hebreos delante del mar Rojo (Ex 14,19). Se le llama ángel de Dios o ángel de Yahveh. En todos esos casos es idéntico a Dios mismo. Es una figura convencional, distanciadora de Dios, propia de la tradición elohísta, que, en contraste con la yahvista, rehuye hacer aparecer a Dios directamente ante el hombre. En Ex 33,2s toma ese distanciamiento sentido negativo: como si Dios rehusara ir él mismo con el pueblo infiel a la alianza y enviara únicamente a su ángel.

En el pasaje que ahora leemos el ángel de Dios se identifica con Dios por más de un concepto. La obediencia y la rebeldía ante él tienen el mismo alcance que ante Dios. La función y la obra que se atribuye al ángel es la misma que el Pentateuco proclama como obra de Dios: el que lleva a su pueblo a destino, el que lo cuida y lo defiende, el que le tiene la tierra preparada, el que reclama obediencia que lleva adherida bendición.

Este desdoblamiento formal obedece al reconocimiento de la transcendencia de Dios: los signos de su presencia y la vivencia

de su cercanía no suprimen su calidad de inaccesible. El ángel, según eso, es una personificación literaria, sintetizadora de los signos de la presenciación de Dios. Es Dios mismo en cuanto revelado y reconocido por el hombre. Los signos del Dios que se revela están en la naturaleza, en los acontecimientos de la historia, en figuras humanas, hombres que son reconocidos como "hombres de Dios", al estilo de Moisés.

El emplazamiento contextual de este paréntesis nos permite afirmar que el ángel de Dios, en la intención del autor, es ahora la ley. Esta es palabra de Dios encarnada en la palabra humana. La obediencia a ella es lo que conduce a destino. Y una vez que el autor llama la atención hacia el futuro, ángel de Dios serán también los acontecimientos venideros, todos ellos mensajeros potenciales de Dios, testigos de su palabra y de su acción. Si el hombre no conoce a Dios, ni lo obedece, ni lo ama, sino a través de su ángel, mensajero de su presencia en el mundo, el ángel es, por su parte, Dios mismo con el hombre.

La alianza

24,3-8.

La conclusión de la alianza es el momento clave de la tradición sinaítica. La legitimación del mediador y la teofanía son preparación de este acto: ponen en situación dialogal a los que van a establecer una vinculación formal, Dios y el pueblo. La ley ofrece los términos, a tenor de los cuales la vinculación se configura. Cierto, el acto de conclusión no hace más que objetivar y formalizar una relación ya existente entre Dios y el pueblo, imposible de expresar adecuadamente en actos ni en conceptos.

La alianza en su sentido teológico no es como un acuerdo interhumano, hecho en un momento dado consciente y deliberadamente, creador de relación desde ese momento. Es la toma de conciencia, la conceptualización y la exteriorización en un rito, de una relación religiosa que preexiste a todo ello. El origen pue-

de estar en el Sinaí o en otro lado; desde luego, en el Sinaí no estuvo todo el pueblo que aquí se supone tomar parte en el acto. La presencia de todo el pueblo supone el pueblo ya formado y tomando parte en la celebración de la alianza en el culto. Es de aquí de donde tomó su imagen el historiador, en este caso el elohísta, para reconstruir un supuesto acontecimiento original, el acontecimiento sinaítico. El acto celebrado se convierte en acontecimiento referido; la verdadera realidad de éste está escondida detrás de aquél.

El relato da cuenta de estos momentos sucesivos: el mediador Moisés presenta al pueblo los mandamientos de Dios como cláusulas de la alianza; el pueblo los acepta y promete obediencia; Moisés los pone por escrito y luego erige un altar y doce piedras, que representan respectivamente a Dios y al pueblo; ordena a unos jóvenes que ofrezcan sacrificios; con la mitad de la sangre rocía el altar y la otra mitad la retiene en vasijas; lee otra vez los mandamientos, ahora escritos, al pueblo, el cual reafirma su aceptación y obediencia; entonces toma Moisés la sangre de las vasijas y rocía con ella al pueblo, representado en las doce piedras, y explica el sentido del rito como "sangre de la alianza" que Dios hace con el pueblo a tenor de sus mandamientos. En breve, los elementos de la alianza referida son la proposición de unos preceptos, la aceptación de los mismos y la vinculación.

El mediador Moisés encarna aquí a todos los mediadores de la alianza a lo largo de la historia. Sobre su mediación se facilita el movimiento de doble dirección entre Dios y el pueblo. El pueblo le hace su portavoz, después de que lo ha reconocido como portavoz de Dios, intérprete cualificado de su voluntad. Es el que trae y promulga la palabra del mandamiento y el que lleva la respuesta con el compromiso de obediencia.

Los mandatos o las palabras no son otra cosa que las normas de comportamiento observadas por el pueblo. Este se siente comprometido en ellas en total seriedad, hasta el grado de que su cumplimiento le hace lo que él es y su violación es vista como traición a su mismo ser. En este caso, dado que esta versión de la alianza es elohísta, los mandamientos aludidos deben ser los que recoge el código de la alianza.

Aunque la alianza se presenta como iniciativa de Dios, lo es también de la del pueblo; éste la acepta libremente, haciendo con ello ejercicio de su cabal personalidad. No sería verdadera relación, si no fuera resultado de la acción consciente y responsable de los que entran en ella en cada hora. Aquí se supone presente al Israel de las doce tribus. No es aporía importante el que históricamente en el Sinaí no haya estado más que un pequeño grupo de clanes. El que define y proclama aquí su relación con Dios por la alianza es el Israel intemporal o de todos los tiempos.

El rito de la sangre, un acto cúltico llevado al pie del monte santo, no viene sino a corroborar y a expresar en otros términos la vinculación establecida por la proposición y aceptación de los preceptos. El dato de que sean unos jóvenes del pueblo quienes ofrecen el sacrificio remite a una situación presacerdotal, en la que el sacerdote nato es el padre o el jefe, que encarga el ejercicio a quien bien le parece. El rito de la sangre es rito de unión, usado de muchas formas como expresión de vinculación interhumana. Crea un parentesco voluntario —participación en una misma sangre— en donde no existe el natural. La relación de alianza con Dios no es natural, como en las religiones naturistas, sino creada libremente. Crea como un ámbito de familia en donde se pertenece mutuamente.

En este caso la sangre, además de ser principio afirmador de pertenencia, es sagrada, sangre de sacrificio. El sacrificio de comunión expresa el vínculo sagrado entre los que participan, lo rememora y lo refuerza. Vincula a los miembros del pueblo entre sí por la vinculación de todos con Dios. Compromete con fuerza religiosa a cuanto lleva consigo la mutua pertenencia.

La explicación por boca del mediador precisa que el rito vincula a tenor de unas palabras. El rito está en relación necesaria con las palabras que expresan su sentido. Las palabras traducen la voluntad de Dios y la del pueblo: proposición y aceptación. El rito no es el que crea la alianza, sino la voluntad libre de ambas partes traducida en palabra. La alianza es relación de vida, creada constantemente; cuando existe, produce ella vida en el sentido más profundo.

Esta versión de la alianza, historificación de la praxis de Israel

a lo largo de su historia, está proyectada al origen como fundamento de una autocomprensión que toma conciencia de sí misma de nuevo en la praxis. El Nuevo Testamento recoge rasgos fundamentales de este rito para expresar el misterio de la nueva alianza, la relación humano-divina revelada de nuevo a la luz del acontecimiento cristiano (Mt 26,28; Lc 22,20).

El becerro de oro

32,7-14 (32,7-11.13-14).

El episodio de culto idolátrico del becerro de oro debe leerse dentro de todo el conjunto de Ex 32-34, que acusa el "pecado original" contra la alianza y refiere una renovación de la misma para subsanar su ruptura. El acontecimiento con el que conecta hacia atrás es el de la conclusión de la alianza en Ex 24; los capítulos intermedios son de ley sacerdotal. El conjunto aludido está hecho de la fusión de diversas fuentes, primero la elohísta y luego la yahvista (Ex 34), con elementos deuteronomistas.

La primera parte del relato reproduce un diálogo entre Dios y Moisés, a propósito del acto de culto. Este se ve, por lo tanto, a distancia y desde fuera. Dios informa a Moisés, que está en su presencia en el monte, de lo que el pueblo está haciendo: es una violación del mandamiento capital. Dios le revela el propósito de destruirlo y de crear otro pueblo que comience con él, Moisés. Moisés responde intercediendo por ese pueblo que ha pecado, pues es el mismo que Dios ha creado, sacándolo de Egipto, y el que lleva consigo las promesas hechas a los patriarcas. Moisés mismo no quiere disociarse de ese pueblo para ser principio de otro. Dios atiende la intercesión de Moisés por el pueblo pecador.

La forma de culto aquí denunciada consiste en la representación de Dios en el símbolo de un toro; tiene conexión con el culto cananeo de la fertilidad y fue adoptado oficialmente en el reino del Norte por su primer rey Jeroboam (1 Re 12,26-30). En la

intención del rey y de su pueblo no es culto a un ídolo, sino al Dios que libró de servidumbre en Egipto. Su representación bajo ese símbolo no pareció indigna en un principio; pero sí cuando los guías religiosos percibieron que por ese camino el yahvismo se transformaba en una modalidad del culto cananeo. La reacción denunciadora comenzó en círculos proféticos (Elías y Eliseo) y seguramente también en el ámbito levítico-sacerdotal. La tradición elohísta hace suya esa reacción y la representa. En la misma línea se situarán a su hora los profetas clásicos del norte y el código deuteronómico. Esa lucha es la que se proyecta en este episodio, llamando al culto de Yahveh bajo el símbolo cananeo idolatría y violación de la alianza.

Detrás del relato hay tal vez el recuerdo de un acto de infidelidad en el desierto, pero eso no es reconstruible. De suyo esa forma de culto no es propia de nómadas, sino de sedentarios en la tierra fértil de Canaán. En todo caso, denuncia algo que es real en el desierto y en toda situación: la infidelidad del pueblo a la alianza. El pueblo confiesa aquí alejamiento de Dios como algo que viene haciendo desde su mismo origen.

Invirtiendo los términos, en este mismo conjunto narrativo se dirá (Ex 33,2s; 23,20-23) que por la infidelidad del pueblo Dios se aleja de él y sustituye su compañía directa por la mediatizada en el ángel. Pero la toma de conciencia de la distancia viene a ser, por otro lado, el lugar teológico en donde el mismo pueblo descubre a Dios abierto a la intercesión, dispuesto a la misericordia y al perdón. Y es en este aspecto de Dios en donde ve la garantía de su continuidad como su pueblo.

La figura del mediador aparece aquí en su luz más pura. Moisés retuerce las expresiones según las cuales Yahveh se disocia del pueblo, definiéndolo como el que Moisés sacó de Egipto, y hablando de crear otro pueblo, como si ése no fuera ya su pueblo. Moisés no acepta esas expresiones y reafirma que es Dios y no él quien le sacó de Egipto; que es "su" pueblo; que su nombre está comprometido en él delante de la historia, pues los egipcios llamarían malas a sus intenciones al sacarlo de Egipto; que su palabra a los patriarcas le obliga con sus descendientes. En breve Dios no se mostraría glorioso, si no se mostrara firme y constante en su palabra y en su acción. La respuesta de Dios a esta intercesión reafirma su constancia en la palabra y en la obra, y al pueblo infiel le vuelve a llamar "su pueblo".

Quizá el más impresionante entre los rasgos del mediador es el de rehusar disociarse del pueblo pecador, para ser el principio de un nuevo pueblo, como lo había sido Abraham. ¿Se insinúa con ello que su salvación aparte de su pueblo no sería salvación? ¿O es el temor de que un pueblo que naciera con él sería igualmente un pueblo pecador, puesto que no es imaginable en el mundo uno que no lo sea? ¿O es una afirmación del valor de la solidaridad y del papel del justo en medio de los culpables? Cualquiera que sea el matiz primero en la intención del autor, lo que expresa sin duda es la convicción de que el pueblo de Dios, consistente quizá en ciertos momentos en un solo hombre, tiene una función salvadora en el conjunto de la familia humana. De paso proclama también que en el seno de ésta hay ya un principio del verdadero pueblo de Dios, un fermento destinado a transformar toda la masa.

La alianza rota

32,15-24.30-34.

El culto idolátrico del becerro de oro se veía en un primer momento a través de un diálogo entre Dios y Moisés (Ex 32,7-14); en el segundo se ve en el enfrentamiento de Moisés con el pueblo y en el tercero en la intercesión de Moisés por el pueblo ante Dios. Las dos últimas perspectivas parecen ignorar la primera; enlazan normalmente con el principio del capítulo (Ex 32,1-6), que cuenta el hecho en la tierra como un acuerdo entre el pueblo y Aarón.

Moisés baja del monte con las tablas de la alianza, oye griterío de fiesta desde lejos en el campamento e intuye de qué se trata; ya en el campamento, a la vista del becerro y del pueblo en fiesta, rompe las tablas y hace beber su polvo al pueblo, luego

pide cuentas a Aarón, el cual se disculpa y carga al pueblo la culpa; Moisés acusa al pueblo de pecado y vuelve a Dios para confesarlo y demandar perdón; la respuesta de Dios es de doble dirección: castigo de los culpables, a su hora, y continuidad de la historia con el ángel de Dios por guía.

Las tablas contienen las cláusulas de la alianza. Igual que en los tratados interhumanos solemnes, las cláusulas se habían puesto por escrito, para memoria y testimonio. Al afirmar que Dios las escribió (en Ex 24,4 es Moisés), se proclama su carácter divino: se les reconoce autoridad de palabra de Dios. La ruptura de las tablas es denuncia de la alianza rota. La alianza no está en las tablas y no se rompe con ellas; está en el pueblo y éste la ha roto con su comportamiento; a la vista de éste es cuando Moisés rompe las tablas. El becerro, el supuesto dios que sacó a Israel de Egipto, es impotente ante Moisés; se convierte en materia de acusación y penetra como tal en el interior del pueblo, igual que agua que se bebe; coloca dentro la maldición que va inherente a la infidelidad a la alianza.

La figura de Aarón tiene poco de gloriosa en el relato. Condesciende y secunda la inclinación del pueblo, que es hacerse ídolos en ausencia de Dios y proclamarlos salvadores. Pero en el momento de la acusación se desentiende del pueblo y le carga la culpa. No se parece al verdadero mediador, Moisés, que se identifica con el pueblo pecador y con su suerte. Históricamente la personalidad de Aarón es enigmática. No se ve de qué corriente ideológica pueda proceder su envolvimiento en este episodio de descrédito, ni se sabe qué conexión pueda tener con la forma de culto establecida por Jeroboam en el reino del Norte. En todo caso, estamos aquí lejos del Aarón que el sacerdocio posexílico reconoció como su primer padre.

El mediador carismático, Moisés, aparece en el relato como un testimonio de Dios, necesario para su pueblo. Su ausencia es insoportable, como si con él faltara el signo del Dios que acompaña; en lugar de Dios surge el ídolo, y en lugar de su mediador el falso guía.

El guía carismático es la conciencia que habla y que delata, el acusador, el que tiene fuerza para destruir el ídolo y convertirlo en testimonio, el que denuncia al guía falso; es el que llama al pecado por su nombre. Pero es también el intercesor y el que se solidariza con su pueblo hasta el grado de pedir ser borrado del libro del pueblo de Dios, si éste ha de serlo. Cierto es que su intercesión no hace que quede impune el culpable; pero hace que Dios reconozca como su pueblo al que tiene que hacerse aún su pueblo, a través de juicio y gracia. El día del castigo del culpable, ahí como diferido, puede encubrir una alusión al final catastrófico del reino del Norte, sobre el que pende la amenaza anunciada por sus profetas. Con la intercesión de Moisés conecta el autor del relato la continuidad de la guía divina para el pueblo que ha roto la alianza.

La tienda del encuentro

33,7-11; [*34,5b-9.28*].

El tema distancia-cercanía de Dios es el denominador común de las secciones que integran Ex 33. Primero es el ángel que guiará al pueblo, en lugar de Dios mismo (Ex *33,1-6*); luego es Moisés que pide la guía directa de Dios (Ex 33,12-17); finalmente, la negativa a Moisés y a todo mortal de ver a Dios: nadie puede verlo cara a cara, sino por la espalda, en las huellas de su presencia (Ex 33,18-23). Dado que todo esto se sitúa a continuación del episodio del becerro de oro, parece quisiera afirmar que, a raíz de la infidelidad del pueblo, Dios se distancia de él hacia una presencia indirecta. Pero si se oye al pueblo mismo, la razón de su infidelidad fue la ausencia del signo vivo de Dios, Moisés.

Aparte de todo ello, quizá haya que leer también aquí una deliberada preparación del tránsito entre una etapa en que se presenta a Dios enteramente a la vista, hablando con los hombres y a flor de los acontecimientos, y otra etapa que no habla ya de un Dios tan cercano, sino que mediatiza su presencia en signos y en instituciones mediadoras. No es que allí fuera realmente de otro modo que aquí, pero la proclamación de la pre-

sencia era más plástica y audaz. La diferencia se ve al comparar el lenguaje antropomórfico del yahvista y el más cauto del elohísta, o los dos con el teológicamente refinado de la escuela sacerdotal. Al tratar directamente ese tema, el capítulo parece intentara preparar para ese tiempo de lenguaje teológico modesto, a fin de que eso no comporte escándalo de ausencia o al menos de distanciamiento entre Dios y el mundo. Y debemos todavía señalar en la intención del texto una diferenciación cualitativa de las mediaciones de Dios. El carismático aparece siempre aquí como mediador más directo en la comunicación con Dios que la institución y el oficio.

Con esto hemos intentado preparar la lectura de la perícopa sobre la tienda del encuentro. Su imagen aquí reflejada es la que tenía de ella la tradición elohista. Pero en el pasaje no hay una descripción que la presente, ni parece siquiera ser ella el objetivo directo del presente tratamiento, sino la cercanía y distancia divina en sí misma, en la medida en que esto es posible para un lenguaje no teórico. Su nombre "tienda del encuentro" está en contraste con la "morada" de la versión sacerdotal. Dios no está allí, sino que viene al encuentro de los que van allí a buscarlo. La comunicación es un acontecimiento que supone dinamismo, movimiento por parte de Dios y por parte de quien lo busca. Se sitúa fuera del campamento, guardando una distancia y exigiendo un camino. También en eso contrasta la versión con las que la colocan en medio del campamento. No tiene para su servicio y guarda un sacerdocio, ni levítico ni de otra procedencia; la guarda Josué, que no es un sacerdote.

Cuando Moisés se dirige a la tienda del encuentro, el pueblo lo acompaña con los ojos, desde la puerta de sus tiendas. Cuando él se pierde de vista en el interior, la nube, signo del Dios presente, baja y se coloca a la entrada de la tienda y el pueblo se postra en adoración. Moisés es el único que habla con Dios "cara a cara" (Núm 12,8), es decir, sin intermediario, en máxima cercanía. Es el mediador al que se reconoce autoridad para hablar en nombre de Dios. Como signo viviente de su presencia, cuando se ausenta (como se dice en el episodio del becerro) el pueblo se siente incómodo, sin signo, tentado a inventar su propio signo. Pero Moisés en cuanto signo trasluce y oculta a la vez, pues él no es Dios sino un hombre.

La nube, por su parte, es también signo de Dios. Acusa su presencia, cuando Moisés se pierde de la vista; indica que Dios ha descendido al encuentro con él; el pueblo se postra, al saberlo tan cerca. Pero la nube oculta también, al tiempo que revela. Se coloca a la puerta de la tienda para que nadie entre y para velar el mismo encuentro entre Dios y el mediador. Como todas las mediaciones, tiene la condición de revelar y de ocultar al mismo tiempo. Dios no es accesible al hombre en el mundo sino por mediaciones. En ellas Dios se presencia, a la vez que se queda en el misterio, pues ninguna tiene transparencia como para dejarlo ver cara a cara. Pero gracias a sus mediaciones, Dios viene al encuentro del hombre por el mismo mundo en que éste vive.

La alianza renovada

[*33,7-11;*] *34,5b-9.28* (34,4b-6.8-9).

Renovación de la alianza es el tema de Ex 34. El capítulo está en diálogo con Ex 19 y 24, la teofanía y la conclusión de la alianza "original"; con Ex 32, la ruptura de la alianza por un acto de idolatría, y con Ex 33, tema de la distancia y cercanía de Dios. El núcleo central del capítulo (conclusión de alianza y su decálogo) era la versión yahvista de la alianza sinaítica, paralela a la elohísta de Ex 24. Esa versión fue utilizada, al fundirse yahvista y elohísta, para representar un acto de renovación, precedente fundacional de la renovación cúltica permanente. La mención de las tablas rotas y el dato de la inscripción de otras tablas, al principio del capítulo, establecen el ligamen con el contexto anterior. La mediación de Moisés da a la renovación la dignidad de la conclusión original.

La intención pastoral de este acto se descubre a la luz de Ex 33, que se hace problema de la distancia y cercanía de Dios, pen-

sando en un supuesto futuro, lejos del lugar sagrado del Sinaí y contando con un pueblo que es infiel a la alianza. Ese convencional futuro es ya pasado y presente para los autores y sus destinatarios y, por lo mismo, su "adelanto" es fundamentación histórica retrospectiva de la realidad de su momento. Es la respuesta a una pregunta que el pueblo debe hacerse: ¿Cómo sigue este pueblo siendo el pueblo de la alianza, a distancia del Sinaí, lejos de la presencia de Dios en el monte, con una actitud que lleva en la misma fe la duda y en su comportamiento la infidelidad a la ley? Por esa insinuada pregunta habla el pueblo todo a lo largo de los tiempos.

La respuesta está en la posibilidad de que la alianza renazca, sin que para ello sea obstáculo el lugar, las tablas rotas o la misma condición real del pueblo. El lugar de la presencia de Dios no es sólo el Sinaí, sino el que indican sus signos. Las tablas pueden volver a escribirse. El verdadero lugar de la alianza está en la misericordia de Dios, que se manifiesta en toda situación, y en el hombre que le busca llevando consigo su condición real. Dios será siempre el misterio inaccesible y el pueblo estará siempre a distancia de él. Pero Dios se hace cercano en todo lugar y condición por los "hombres de Dios", los carismáticos, los profetas, los santos. Ellos son los que "pronuncian" el nombre del Señor sobre su pueblo y por el nombre le hacen presente, sin necesidad de una espectacular teofanía sinaítica en tempestad y fuego. El Moisés que sube al monte y que entra en la tienda representa a todos los mediadores que vendrán.

Dios no está directamente a la vista del hombre, pero pasa junto a él, pronunciando sus atributos de compasión, misericordia, clemencia y lealtad, como el que perdona el pecado y exige justicia, el que se manifiesta en el juicio y en la gracia. Esas propiedades o aspectos de Dios son las huellas de su presencia, mostradas al hombre en su camino, en los acontecimientos de la historia y en la profundidad de la persona. Ante las señales de su presencia el hombre se reconocerá siempre pecador, pues no llegará nunca a cumplir debidamente el precepto fundamental de la alianza: amor a Dios y al hombre. Pero a la vez se sentirá siempre llamado a volver a la alianza, que se renueva sin cesar al

renovarse la actitud del hombre. Y así sigue siendo el ámbito de la realización del pueblo de Dios en la comunidad humana.

El resplandor de Moisés

34,29-35.

La nota sobre el resplandor del rostro de Moisés es colofón del tema predominante en Ex 32-34: la distancia y cercanía de Dios. Puntualiza en particular y remodela el tema de la tienda del encuentro (Ex 33,7-11), el lugar a donde Dios viene para comunicarse con Moisés y con el pueblo. Ahora la tienda se queda a un lado y sobresale la persona de Moisés como lugar privilegiado de la revelación de Dios. El pasaje procede de las adiciones que recibió tardíamente la tradición sacerdotal. Es, pues, desarrollo tardío de la temática teológica y de las preocupaciones pastorales que animan estos capítulos.

Moisés baja del monte con las tablas y su rostro está radiante; el pueblo se retrae de aproximarse a él, sobrecogido de terror sagrado, numinoso; Moisés llama a los representantes del pueblo y después al pueblo mismo y les comunica las órdenes de Dios; luego se cubre el rostro con un velo, ese velo lo retira siempre que entra a hablar con Dios y se lo pone cuando vuelve al medio de su pueblo.

En la historia de las religiones es conocido el uso de la máscara con que el sacerdote representante de Dios se cubre el rostro para revestir figura divina. Pero en el caso de Moisés no se trata de eso. Moisés se descubre la cara cuando habla con Dios y cuando habla en su nombre, se tapa con el velo para estar normalmente con los hombres. Es el resplandor de su rostro descubierto el que refleja la presencia transcendente. La imaginación y el arte plástico representaron el fenómeno pintando a Moisés coronado de rayos; éstos se estilizan en cuernos, a raíz de que la palabra hebrea *geren* designa lo uno y lo otro.

El origen de esta curiosa representación de Moisés quizá hay que buscarlo en una remodelación de la nube que se sitúa a la puerta de la tienda cuando Dios viene allí al encuentro. En el relato se ha suprimido la tienda y la nube, para concentrar la atención en Moisés. Pero no se las ha suprimido del todo, sino que se han conservado rasgos suyos para representar a Moisés. Cuando se habla del "entrar" y "salir" de Moisés se está usando lenguaje de la tienda; el resplandor de su rostro y el velo que lo cubre son propiedades de la nube que brilla y que tapa; la nube a la puerta de la tienda señala al pueblo la presencia de Dios allí, pero a la vez oculta y cierra el paso al acceso directo.

Moisés es aquí el signo revelador de Dios. Lo revela visual y auditivamente, por el contagio del resplandor de su presencia y por las tablas que contienen su palabra. Revestido del halo de la presencia de Dios, habla con Aarón y con los cabezas del pueblo y comunica al pueblo mismo las órdenes de Dios. Pero el Dios que se manifiesta en él se vuelve a quedar oculto en él mismo, cuando Moisés oculta su halo con el velo.

En el relato se dejan leer dos conceptos contrarios en diálogo. Por un lado se afirma un distanciamiento de la revelación directa de Dios, del tipo de la sinaítica; es un tema fundamental de estos capítulos, que quieren hablar a un pueblo que no estuvo en el Sinaí ni es como el que allí se pinta. Por otro lado se proclama que Dios está ahora con su pueblo y se le manifiesta en revelación nada inferior a la del Sinaí. Al acentuar la revelación de Dios por medio del carismático se llega a la representación más audaz que hiciera de Moisés la tradición. A ese Moisés se atribuye la promulgación de la ley, como queriendo racionalizar así su origen divino y su autoridad de palabra de Dios. Moisés encarna aquí todas las mediaciones de la revelación de Dios. El Nuevo Testamento evoca esa figura, particularmente en el relato de la transfiguración (Mc 9,2-8 y par.) y, en general, en todo su mensaje, que es el de la encarnación de Dios salvador de los hombres en el Hijo.

Santuario y sacerdocio

40,14-19.32-36.

Sobre el santuario y sus complementos trata extensamente el libro del Exodo en dos grandes bloques de capítulos: en Ex 25-31 en forma de orden de Dios a Moisés sobre su construcción, y en Ex 35-40, como realización de esa orden. Por ficción se trata en estos capítulos del santuario del desierto, un objeto portátil, que tiene también función de representar la guía divina en el camino hacia la tierra. Pero las proporciones de ese santuario y la calidad del culto que supone acusan la proyección sobre él de la imagen del templo posexílico. La razón de esta proyección es la de legitimar en raíz, por derivación inmediata de la fuente sinaítica, el ordenamiento cúltico de la comunidad del segundo templo. Este conjunto pertenece todo a la tradición sacerdotal y crecimientos suyos tardíos.

El carácter portátil de este santuario hace juego con la marcha del pueblo, que supone alejamiento del Sinaí, pero el santuario lleva consigo la legitimidad original, para que el pueblo a distancia sepa que vive en ella. Con este objeto sagrado se responde, pues, a la pregunta por la continuidad posinaítica del pueblo de la alianza. El santuario garantiza la continuidad de la revelación de Dios y señala el lugar en donde el pueblo puede acercarse a él. Esto conecta con la temática del núcleo anterior (Ex 33-34): distancia y cercanía de Dios, ocultamiento y manifestación. Allí se acentuaba la mediación carismática: Dios venía a la tienda del encuentro y se revelaba por el mediador carismático, Moisés. Ahora es el contrapunto de la mediación institucional, la que permanentiza el carisma: la tienda es el lugar en donde Dios está con su pueblo; el mediador es el sacerdote, Aarón y sus hijos.

El pasaje que comentamos es típico saber sacerdotal. Contiene una instrucción, la alocución de la misma y algo de acontecimiento. La instrucción versa sobre la consagración, la investidura y la unción del sacerdocio aaronita; la ejecución se refiere a la terminación del santuario y a la preparación del sacerdocio; el

acontecimiento es la manifestación de la gloria de Dios que llena el santuario.

El sacerdocio presenta aquí la cara que tenía en la comunidad del posexilio. Los sacerdotes aaronitas son los mediadores de la comunicación del pueblo con Dios y los únicos que tienen acceso directo al altar. Aarón y sus hijos aparecen aquí en imagen bien diversa a la de Ex 32, en donde el padre del sacerdocio está envuelto en un culto idolátrico. Ahora representan al sacerdocio legítimo en la postrera forma de su completa trayectoria. La sabiduría sacerdotal legitima así su propio sacerdocio *in radice*. El santuario acopla con la imagen del templo posexílico la de la tienda del encuentro, que no tenía sacerdocio y en donde sólo entraba Moisés (Ex 33,7-11).

La nube sigue siendo la señal visible del Dios oculto y presente. A la realidad de su presencia le llama la tradición sacerdotal "gloria" (kabod), y dice de ella que "llena el santuario". En la intención del relato tiene el matiz de acontecimiento puntual y ratifica la obra hecha por el hombre como conforme con lo que Dios estableció (esa obra es la institución del santuario y del sacerdocio).

Pero tiene también el matiz de lo permanente: institucionaliza ese acontecimiento puntual y carismático. Recogiendo esas dos dimensiones, la "gloria" que "llena el santuario" es la expresión proclamativa de la presencia omnímoda de Dios con su pueblo, lo mismo en el Sinaí que en el camino hacia la tierra y, por supuesto, en ésta. Los destinatarios, la comunidad posexílica, tienen ahí teológicamente legitimado y conceptualmente explicado su sistema de existencia en el ámbito del misterio de Dios, el transcendente y el cercano.

LEVITICO

El nombre *del Levítico alude al sacerdocio de la tribu de Leví. Pero el objeto principal del libro no es el sacerdocio levítico, ni tampoco los "levitas" en la acepción restringida de servidores de segundo rango en el culto. El libro es un manual de prescripciones sobre el culto, destinado en primer lugar al sacerdocio, en orden al exacto cumplimiento de sus funciones; y en segundo lugar es enseñanza para el común del pueblo sobre la santidad en los ámbitos diversos de la vida. En la tradición judía se le llama* Wayyiqra', *"y dijo", por la sencilla razón de que comienza: "Y dijo el Señor a Moisés".*

El contenido *del Levítico es prácticamente todo de carácter legislativo: ley y saber sacerdotal. Del género narrativo son unas pequeñas secciones: Lv 8-9 sobre la consagración del sacerdocio aaronita; Lv 10,1-7 sobre el castigo de Nadab y Abihu; Lv 10,16-20 sobre el error ritual de Eleazar e Itamar; Lv 24,10-14.23 sobre la lapidación de un blasfemo.*

La ley en el Levítico es toda de naturaleza cúltico-ritual, sin excluir que en medio de ella haya un pequeño lugar para una formulación exquisita de los deberes con el prójimo y en especial con el pobre (Lv 19,9ss), así como este principio que merece lugar central en el N. T.: "Amarás al prójimo como a ti mismo" (Lv 19,18).

La ley se presenta agrupada en grandes secciones temáticas,

que dan al libro su estructura. Primero es el ritual de los sacrificios (Lv 1-7), un manual bastante unitario y completo sobre el tema. Corresponde con las prescripciones de Ex 29 y consiste en ordenamientos generales, válidos en cualquier circunstancia. Descienden al detalle en la diversificación de sacrificios (holocaustos, ofrendas, sacrificios de comunión, expiatorios y penitenciales); legisla sobre el modo de ofrecerlos y las ocasiones a que corresponde cada uno; señala los derechos y deberes del sacerdocio oferente.

La segunda sección (Lv 8-10), de género más bien narrativo, como queda indicado, habla de la ordenación sacerdotal de Aarón y de sus hijos y de los sacrificios particulares en el estreno de su función sacerdotal.

La sección tercera trata de la "pureza legal" (Lv 11-15). Detalla qué animales son puros y cuáles impuros, en orden al sacrificio; enseña sobre pureza e impureza de personas que toman parte en el culto, específicamente en relación con el parto, con enfermedades de la piel y con el sexo. Desciende a casuística, tratando también de los modos de purificación. Relacionado con ella está el tema y la fiesta de la expiación (Lv 16), con su ritual de purificación del santuario, del sacerdocio y del pueblo.

La sección cuarta, la más densa, está constituida por la "ley de santidad" (Lv 17-26), llamada así por la insistente recomendación en ella: "Sed santos, como yo Yahveh soy santo" (Lv 19,2; 20,7s; 21,6.8.15.23; 22,9...). Santidad es separación y consagración y es cualidad requerida para todo lo que está o entra en relación con el Dios santo. La santidad es exigida a propósito de la sangre sacrificial, de las relaciones sexuales, de las relaciones éticas humanas, del sacerdocio, del sacrificio, del año litúrgico (fiestas), de los años santos (sabático y jubilar). Concluye con bendiciones y maldiciones o asignación de premios y castigos. Muestra grandes afinidades con el sacerdote-profeta Ezequiel; y no es pura ley, sino que incluye exhortaciones del tipo de las que animan la ley del Dt (Lv 18,2-4.24-30; 26,3-45).

La sección última, muy corta (Lv 27), es un apéndice sobre tarifas y aranceles, en orden al rescate de ofrendas votivas.

El lugar *del Levítico dentro del Pentateuco es pequeño, si se mide por el avance narrativo que aporta; es considerable, si se pondera la masa legislativa y el saber sacerdotal con que enriquece la Torá. Dentro del esquema narrativo del Pentateuco el Levítico se sitúa en el acontecimiento sinaítico, en el ámbito de la alianza. Los pocos elementos narrativos que contiene lo colocan ahí. Esos elementos por sí mismos no acusan movimiento en el camino, sino que suponen el pueblo a la escucha de la ley que proclama en nombre de Dios el mediador Moisés. En relación con las versiones de la tradición del Pentateuco, el Levítico es unilateral: no debe nada a la versión yahvista ni a la elohísta, sino que es todo aportación de la escuela sacerdotal.*

La composición *del Levítico se muestra bajo la misma pluralidad de secciones que antes señalamos, aunque todas converjan en el común denominador de ley cúltico-ritual. Cada sección es un conjunto que se formó independiente de las otras y del libro. La escuela sacerdotal es la responsable de la acumulación de todo ese saber y de su encuadre sinaítico. Pero eso no quiere decir que sea todo obra suya, cuando en realidad surgió en diversos lugares y momentos.*

El libro es obra de muchas generaciones, que crearon, transmitieron, aportaron y adaptaron; hay en él muestras de la evolución del culto desde el desierto hasta el posexilio. La mayor parte del material es anterior al P y procede de Jerusalén. Se ignora el origen de las prácticas que son objeto de legislación, y es también imposible de datar la legislación misma, obviamente posterior a aquéllas. En su imagen global esta legislación supone una comunidad sedentaria, con un templo en el medio y un culto desarrollado y minuciosamente precisado. Esa imagen global final es la del culto posexílico.

La formación del libro es, por lo tanto, fruto de coleccionamiento. Destaca en él la "ley de santidad", quizá el conjunto más antiguo. Tentativamente se le pude datar en el siglo siete, en Jerusalén, y de ahí tomado y retocado por la escuela sacerdotal en la época posexílica. En este momento esa escuela recogió

y estructuró en el libro las restantes secciones. El capítulo último es el más tardío en el conjunto.

La valoración religiosa *del Levítico no necesita ceder a un afán apologético, porque sea un libro de la Biblia, ni tampoco guiarse por el hecho de que su contenido se encuentre desde hace mucho desfasado. Abiertamente el libro es arduo y su contenido sin vigencia. Desde la perspectiva cristiana se dirá que su sacerdocio y su sacrificio quedaron asumidos y sublimados por el sacerdocio y el sacrificio de Cristo. Para el mismo judaísmo ese sistema de culto no tiene continuidad.*

Pero eso mismo afirma que tuvo un valor en el pasado y que ese valor fue reasumido en otras formas, en las cuales vive posiblemente el espíritu que en su día lo animara; sería entonces la letra lo que ha muerto. Pero en esa letra con su espíritu de un día queda plasmada la permanente prehistoria del sacerdocio y del sacrificio cristiano, la que permitió que el cristianismo hablara de Cristo en esos términos y la que posibilita escuchar de nuevo el sentido que esos términos tienen.

La ley del Levítico, como prácticamente toda la ley sacerdotal, queda como documento humano y religioso de un pasado que ya no es; pero en ese pasado gozó de la dignidad de ser el modo reconocido ante Dios o el modo revelado de vivir la justa relación con Dios y con los hombres. Así lo entendió Israel en su historia y lo tomó con la seriedad con que se acata la voluntad divina revelada y se responde a la llamada de suprema incumbencia. La ley no pretende otra cosa que hacer realidad el orden justo, dentro del cual tiene lugar la salvación.

Como hay una historia de salvación que aún sigue apelando, hay una ley de salvación dentro de ella. Está en el Levítico y en los otros libros de ley. A pesar de haber nacido en la era posprofética o en el medio de ella, el Levítico no se hace eco de la crítica profética al culto. Pero ello no es seguramente por desprecio, ni tampoco por desconocimiento de la crítica. La escrupulosidad con que la ley desciende al detalle muestra que intenta prevenir lo criticable en el culto y adecuar las exigencias que pudieran levantar las más exigentes voces proféticas. De ahí la minuciosa

regulación del culto sacrificial, del sacerdocio consagrado, de la pureza y purificación de lo manchado, de la santidad del pueblo que debe reflejar la santidad de Dios.

El culto, lo mismo el sacrificial como el más espiritualizado, es expresión de relación religiosa. No se lo entiende como iniciativa humana, sino como respuesta a la iniciativa de Dios, que se ha revelado y ha revelado también el modo de respuesta. Su realización tiene valor de obediencia, de búsqueda, de entrega. Al ofrecer el sacrificio, el hombre hace comunidad con los otros hombres, para ofrecer su tiempo, su propiedad y hasta a sí mismo. Tiene también el aspecto de expiación por el pecado, lo cual implica confesión y conversión. Al culto cabal no le hubieran puesto nunca reproches los profetas.

El sacerdocio es un ministerio de mediación. La ley sacerdotal entiende que debe ser cuidado con esmero, con una consagración y con los requerimientos oportunos para que ejerza en pureza; como humano, tiene que purificarse de su pecado, para ser digno del acceso a lo santo. Su función docente se da quizá en el Levítico por supuesta o había disminuido ya en importancia ante la función sacrificial.

En el código de pureza subyacen creencias y supersticiones de otro tiempo, rechazo de usos y costumbres cananeas, principios elementales de higiene, asumidos en sentido religioso y entendidos como lugar de respuesta a la voluntad de Dios. Hoy no entendemos más que superficialmente las razones y el sentido de muchas de esas leyes.

En el gran ritual de la expiación (Lv 16) es imposible distinguir entre lo antiguo y lo tardío. El sacrificio mismo (Lv 16,11-24) muestra huellas de Ezequiel (Ez 45,17s.21s). Hay en él superpuestas ideas de aflicción, de purificación, de propiciación, de sustitución y trasferencia de la pena del pecado. Con ese ritual se busca redimir y restituir a su integridad el lugar sagrado, el sacerdocio y el pueblo entero. La idea de la expiación tiene indudablemente raices muy antiguas, pero la vigencia plena de este ritual hay que buscarla en el posexilio.

La ley de santidad, mezcla de rito y de ética, tiene en su base teología firme, expresada en sus secciones parenéticas. Muestra

el impacto de Ezequiel y también del Deuteroisaías, en la forma de autorrevelación de Dios, que se predica a sí mismo y proclama la santidad que debe trascender a cuanto se le acerca. En el acercamiento y en la santidad se ofrece al hombre la salvación.

La ley del Levítico no es el retrato cabal de la religión del segundo templo. Sabemos que en ese culto entraban también los Salmos. No es, por lo mismo, un culto mudo. Por otra parte el mismo culto sacrificial debía tener y expresar más vida de cuanto nosotros podemos entender. Esa vida era el espíritu de la seca letra de la ley. El culto cristiano da cauce de otro modo, en otra letra, a esa vida y espíritu. Pero allí está el fundamento lejano de su sacerdocio y de su culto.

Enfermedades de la piel

13,1-2.44-46.

El tema de las enfermedades de la piel no entra en la ley sacerdotal bajo la perspectiva médica, sino religioso-cúltica. Está entre las causas que hacen a una persona impura para participar en el culto comunitario. El caso se inserta en la sección del Levítico que trata de pureza e impureza.

El saber sacerdotal desarrolló una minuciosa casuística para hacer la diagnosis de estas enfermedades tan visibles, algunas de ellas pasajeras, pero otras graves, activas, contagiosas. Entre éstas está la lepra. La ley intentó establecer normas objetivas para conocer los diversos tipos de enfermedades y su peligrosidad y las formuló de modo impersonal. En las medidas a tomar con ellas entra el factor higiénico y el factor religioso, sin que falte la medida de la superstición popular.

Las rigurosas prescripciones miran a defender del contagio a la comunidad y para ello se aleja de ella al enfermo. La comunidad cúltica debe estar pura, y esas enfermedades hacen impuro, en cuanto que deforman la integridad corporal, cualidad requerida para poder tomar parte en el culto comunitario. El mal está tan ligado a la culpa que, apenas se los separa, la enfermedad puede ser un "golpe de Dios" a un culpable.

La función que desempeña ahí el sacerdote no supone que esté en posesión de conocimientos médicos. El sacerdote es el conocedor de la ley y hace la diagnosis de la enfermedad aplicando la detallada casuística que explica la naturaleza de los síntomas. Observa a la persona durante el tiempo que le sea necesario hasta poder dar su juicio. En algunos casos decidirá que la enfermedad es pasajera y superficial, y en otros que es grave. En la segunda hipótesis decreta la segregación del enfermo y le impone una "cuarentena" de una semana, de dos o de las que crea oportuno. La terapia no entraba directamente en su competencia, si bien se prevén en la ley (Lv 14) medios eliminatorios y purificaciones para los que han incurrido en esa forma de impureza y salen ya de ella.

El enfermo, en caso grave, es segregado de la comunidad. Tiene que llevar sobre sí señales que le delaten como enfermo y dar voces para que nadie se le acerque y se contagie. Las señales de cubrirse la cabeza y de llevar descompuesto y desaliñado el vestido (Ez 24,17.22; Lv 10,6) son señales de luto; tienen en el trasfondo el dato supersticioso del disfraz, que debe hacerle irreconocible a los poderes maléficos. Su gesto es en bien de los demás: busca evitar que se contagien tanto de la enfermedad en sí, cuanto de la impureza que comporta.

Esta legislación aparece en su aspecto bueno cuando se la mira desde el lado de la comunidad por ella defendida. Cierto, hoy resulta inaceptable esa identificación del mal físico con el mal moral o de la enfermedad con la impureza. Por otro lado impresiona la exigencia de la integridad personal para formar parte de la comunidad santa, si bien esa santidad se define aquí por rasgos muy incompletos. Las medidas de la ley para conseguir positivamente la integridad de la persona enferma se quedan cortas. No guardan equilibrio entre el interés de la comunidad y el de la persona. De la persona no hay que defenderse, sino que hay que defenderla.

Amarás a tu prójimo como a ti mismo

19,1-2.11-18 (19,1-2.17-18).

La "ley de santidad", sección central y la más compacta del Levítico (Lv 17-26), trata de modelar el orden humano a partir de la santidad de Dios. Santidad es aquí un concepto que no habla tanto de Dios en sí, cuanto de Dios como fundamento del mundo. De ahí que sea una exigencia radical del mundo mismo para ser verdaderamente lo que es o está llamado a ser. La ley se dirige al pueblo de Dios en el mundo, para enseñarle el camino de acceso a la santidad de Dios o a la plena realización de sí mismo.

Según un pequeño código de preceptos que se inserta en el centro de la ley de santidad, el hombre no tiene que dar muchos rodeos para responder a la exigencia de ser santo. El camino es el hombre hermano, el prójimo. En este pequeño código, eco en su forma y en su contenido del decálogo mosaico, el prójimo se llama también pariente, conciudadano, hermano. Es el hombre de la comunidad humana, en la que todos tienen derechos y deberes. El cumplimiento de los deberes hace que el prójimo obtenga sus derechos; en la recta relación está la realización del uno y de todos. Y eso es lo que exige del mundo el Dios santo.

Los preceptos de este código tienen forma apodíctica, absolutamente prohibitivos o absolutamente prescriptivos. Prohíben toda forma de daño en la persona y en los bienes (daños jurídicos, económicos, morales); exigen justicia y la cabal actitud que afirma al otro igual que a sí mismo. Todos se refieren a campos concretos y a situaciones reales de la vida diaria: derecho, trabajo, propiedad, comercio, trato. Abarcan toda forma de relación por la acción, por la lengua y hasta por el sentimiento. Buscan defender al débil de tantos modos de debilidad como el hombre padece: el que no puede hacer valer ante la justicia sus derechos, el que es explotado por otros, el que padece taras en su persona, el pobre, el pecador.

Tal vez de lo más impresionante en este código de preceptos fundamentales de relación humana es su exigencia no sólo de obras, sino hasta de actitudes y sentimientos hacia el otro; de ellos son hijas las obras. Llama por sus nombres a las actitudes que no pueden llegar a ningún compromiso con la santidad: el odio, el rencor, la venganza; y a las que son exigidas por ella: la corrección o reprensión justa, el amor. Los primeros son sentimientos que niegan al otro, lo destruyen; por supuesto, destruyen también al sujeto de que emanan. La corrección del culpable y la denuncia del mal son exigencias radicales en el que busca el bien, y son también justicia que el hombre le debe al que está en el error. Es la señal de que busca afirmarlo.

Pero la suprema afirmación del otro la hace el amor. El amor verdadero no es un superficial y caprichoso sentimiento, que puede encubrir un solapado amor propio. Se salvaguarda de

cualquier malentendido en un criterio y en una medida que deben valer para acreditarlo: amor al otro como a sí mismo. Este es el reto más grande que se puede hacer a la relación del hombre con el hombre. El yo es llamado a desplazarse hacia el tú que está delante, a considerarlo como un yo y a comportarse con él como consigo mismo.

Este precepto compromete al hombre en sus obras y en sus sentimientos y nunca podrá decir que lo ha cumplido cabalmente; su incumplimiento le estará denunciando siempre. Jesús estimó este precepto del Levítico como la esencia de toda la ley y lo hizo centro de su mensaje, en su palabra y en su obra (Mc 12,31 y par.). El hombre no está nunca tan cerca de la santidad de Dios como cuando ama a su prójimo.

Las fiestas

23,1.4-11.15-16.27.34b-37.

El calendario de las fiestas tiene tantas versiones como estratos literarios tiene el Pentateuco y aún alguna más. Hay la versión yahvista (Ex 34,18-23), la elohísta (Ex 23,12-17), la deuteronómica (Dt 16,1-17), la sacerdotal (Lv 23 en relación con Núm 28s) y la de Ezequiel (Ez 45,21-25). Entre ellas hay variantes y también constantes coincidencias. Las tres primeras versiones siguen más en directo el ritmo agrario de la recolección de las cosechas; las dos últimas, de mayor raigambre jerosolimitana y más tardías, están fijadas según el calendario del año babilónico. En época tardía entraron en el calendario algunas fiestas que no existían en un principio, las tres principales –Pascua, Semanas, Tiendas– están en todos los calendarios.

La versión que ahora leemos está encuadrada en la "ley de santidad". En ese contexto la fiesta se concibe como asamblea santa de los santos, en el lugar santo, en presencia del Dios santo. Es el calendario que estuvo en vigor después del destierro. Marca con precisión la fecha y la duración de cada fiesta en el

curso del año, comenzando con la Pascua en el equinoccio de primavera y terminando con las Tiendas en otoño.

Dos factores se destacan como constitutivos de la fiesta: la convocación del pueblo o asamblea y el descanso del trabajo. La convocación hace que el individuo salga de su individualidad y reviva la dimensión de su realidad comunitaria. La fiesta es toma de conciencia de la pertenencia al pueblo y por el pueblo a Dios, es expresión del pueblo como tal y también creadora de pueblo. Cuando un profeta tiene algo que decir contra las fiestas, es porque quienes la celebran no están en verdadera comunión con los demás y no responden al compromiso de hacer pueblo de Dios en la vida diaria. El descanso aparta por un momento del cotidiano quehacer e introduce en el tiempo denso que da plenitud a su correr aparentemente anodino. El tiempo denso es *mo'ed,* ocasión, hora señalada, en que se celebra y se vive la salvación.

Las fiestas primitivas observan el ritmo agrario de las recolecciones y son herencia que Israel recibió de los cananeos al sedentarizarse en su tierra. De la época nomádica procede la fiesta de la Pascua, fiesta propiciatoria por la prosperidad de los rebaños. Por supuesto, Israel yavehíza (en honor de Yahveh) esas fiestas y las historifica o les da contenido histórico. Así no celebra en ellas tanto el ritmo natural de las cosechas cuanto la salvación que él ha conocido en su historia.

La Pascua se funde con los Acimos, para celebrar entre las dos la liberación de servidumbre y la posesión de la tierra fértil. La primera se superpone a la segunda y termina por ser la fiesta mayor del judaísmo. La fiesta de la primera gavilla coincide con los Acimos en ser la fiesta del primer fruto, la recolección de la cebada, y parece que surgió para señalar ese momento, cuando la fiesta de los Acimos se fundió con la Pascua.

La fiesta de las Semanas o de Pentecostés celebra en un principio la recolección del trigo, siete semanas después de la fiesta de los Acimos; al historificarse vino a celebrar la donación de la ley o la revelación de Dios por ella.

La fiesta de las Tiendas es la fiesta de la recogida de la uva, en otoño; por la analogía que existe entre las tiendas levantadas

con follaje en el campo durante la recolección y las tiendas de los nómadas, vino a conmemorar el paso de Israel por el desierto y la guía de Dios en él. En el posexilio surgieron las fiestas del Año Nuevo y la fiesta penitencial de la Expiación. Las fiestas cristianas se inspiran en el trasfondo significativo de las fiestas de Israel, pero con un nuevo contenido: el del acontecimiento cristiano.

El año jubilar

25,1.8-17.

En el plano categorial de las fiestas, tiempos densos en el año, coloca la "ley de santidad" los años santos, años enteros sacados del común fluir del tiempo y consagrados. Son el año sabático, cada siete años (una semana de años), y el año jubilar, cada cincuenta años (siete semanas de años). Llevan hasta su suprema expresión la idea de la santidad del sábado y el esquema de la semana.

El año jubilar, quizá derivado del sabático, toma su nombre del sonar del cuerno *(yobel),* que lo anuncia solemnemente; cuando cae en desuso el cuerno para la convocación, se anuncia con la trompeta. Su contenido es una "restitutio ad integrum" de todo: las tierras enajenadas son devueltas a sus primitivos dueños, las deudas son condonadas, los esclavos son manumitidos y el campo descansa, como en los días de fiesta, durante todo ese año. Del año jubilar sólo se habla aquí y en una rápida alusión de Núm 36,4 y quizá en Ez 46,17. Parte de su contenido es objeto de prescripciones de la ley: así la manumisión de esclavos y la condonación de deudas; la devolución de las tierras a sus dueños es prescripción exclusiva de la ley del año jubilar.

El objetivo del año jubilar es de carácter social; pero su ideal social tiene fundamento religioso. Intenta hacer frente a los desequilibrios que se producen en la sociedad agrícola y urbana: los bienes se van progresivamente acumulando en las manos de

unos pocos, y hasta las mismas personas tienen con frecuencia que venderse, para poder sobrevivir, al menos físicamente. La ley del año jubilar denuncia e intenta corregir ese mal del acaparamiento de las fuentes de producción y de las riquezas usuales por unos pocos privilegiados, el enriquecimiento que los profetas llaman fruto de robo y de extorsión, el triste fenómeno de los que carecen de los bienes más necesarios y hasta de la misma libertad de la persona.

Esa ley radical atiende también al fenómeno secundario del cambio de valor de las tierras y otras propiedades, derivado de la práctica del año jubilar. La lejanía de éste hace que las cosas tengan más valor, porque se va a disfrutar de ellas por más tiempo; la cercanía del año jubilar las desvalora. Estas normas pretenden que nadie salga perjudicado en las normales transacciones.

El fundamento religioso de estas leyes sociales radica en la concepción de que los bienes del mundo, según el ordenamiento divino, son para todos los hombres por igual. La tierra concretamente es reconocida como propiedad de Dios. Por la decisión de las suertes sagradas es dada en usufructo a cada tribu y a cada familia. Es un bien inalienable y que nadie puede arrebatar. Y más todavía que la tierra es inalienable la libertad de la persona, en un pueblo que se concibe como el que ha sido liberado de la esclavitud. Cuando su destino es ser libre, la persona no puede ser reducida a perpetua servidumbre. Los fundamentos del año jubilar están, por lo tanto, en la raíz de la misma autocomprensión del pueblo bíblico.

No se conoce el origen de esta institución. A juzgar por el contexto en que está y por su forma, no sería muy antigua. Tampoco tenemos noticia de su funcionamiento. Tal vez representa un ideal utópico, que no se materializó nunca en realidad. Pero lo que no tiene duda es que es expresión de una conciencia y de unas exigencias que siguen estando ahí con su siempre actual provocación.

NUMEROS

El nombre *de Números da razón de los censos de tribus que hay en el libro, así como de las listas de ciudades, de ofrendas, de sacrificios, de fiestas, de botín, que tienen a lo largo del mismo un lugar destacado. El nombre judío del libro es* Bamidbar, *"en el desierto". Esa palabra casual con que el libro comienza es en el caso buena clave, pues Números habla de los cuarenta años de peregrinación de Israel por el desierto, desde el Sinaí hasta Moab.*

El contenido *de Números se reparte entre relato y ley, sin plan coherente, entrecortándose los dos géneros de modo inesperado. Son la geografía y la cronología los principios, aunque convencionales, que permiten reconocer algo de orden en el libro y su división en tres partes.*

La primera parte (Núm 1,1-10,10) presenta al pueblo en el Sinaí y se refiere a los últimos veinte días de estancia en ese lugar. Es toda ella de tradición sacerdotal. Contiene un censo de las tribus, ordenadas en el campamento en torno al santuario, como una comunidad rigurosamente estructurada. Se interesa del estatuto de los levitas y recoge varias leyes sobre pureza y sobre la consagración y dedicación de la morada (miškan). Se ocupa también de la preparación para la partida o reanudación de la marcha hacia la tierra. Nada de todo ello es propiamente

relato, sino que está en forma de censos, disposiciones, ordenamientos, leyes.

La segunda parte (Núm 10,11-22,1) recoge el movimiento de Israel desde el Sinaí hasta Moab, en un tiempo de 38 años, que son los estereotipados cuarenta años del desierto. El relato es episódico y está, además, entrecortado por leyes. El camino es irreconstruible. Se cobra, al intentar seguirlo, la impresión de asistir a una marcha erizada de obstáculos, en situación caótica, como en una nueva condición de servidumbre surgida después de la egipcia. Intenta ser continuación de Ex 15-18, que refería la marcha del pueblo desde el mar Rojo al Sinaí. Y hasta se marcan las etapas de esta nueva marcha: Sinaí, Parán, Cades, Moab.

Los episodios que integran el relato son numerosos: protesta del pueblo por falta de comida, elección de los setenta ancianos que reciben del espíritu que anima a Moisés y le ayudan, vindicación de Moisés ante las pretensiones y acusaciones de Miriam y Aarón, envío de los exploradores a Canaán, intento desafortunado de conquista por el sur y pena de peregrinar durante cuarenta años, rebelión de Coré, rebelión de Datán y Abiram, episodio del agua de la roca, Edom niega el paso a Israel, la serpiente de bronce, victoria sobre Sihon y Og. Las leyes que cortan los relatos (Núm 15; 18-19) versan sobre sacrificios, sobre censos de sacerdotes y levitas, sobre purificación de contacto con los muertos.

La tercera parte (Núm 22,2-36,13) tiene por escenario las estepas de Moab y es de unos cinco meses de duración. Se inserta en esta parte, como relato, la intervención de Balaam, la apostasía de Israel en Baal-Peor, la instalación de Josué como sucesor de Moisés, la victoria sobre los madianitas y la sedentarización de las tribus transjordanas (Rubén, Gad y mitad de Manasés). Aparte de esos elementos narrativos, hay aquí otro censo de las tribus, al final de los cuarenta años, y disposiciones legales sobre herencia, sacrificios anuales, votos de mujeres, un resumen del itinerario de Israel desde Egipto a Moab, instrucciones sobre la conquista y distribución del país y sobre instalación de ciudades levíticas y de asilo. Predomina, por lo tanto, en esta parte la idea de la conquista.

El lugar *del libro en el Pentateuco está en el espacio que separa el Exodo del Deuteronomio. Su avance narrativo cubre una etapa importante: toma al pueblo en el Sinaí y lo lleva hasta Moab. Su aportación legal completa la masa del cuerpo sacerdotal, continuando en donde terminan el Exodo y el Levítico. No es, por lo tanto, un libro autónomo, sino un eslabón en el esquema pentatéuquico. Espera todavía el desenlace narrativo del final del Deuteronomio. En Números se desarrolla directamente el tema de la peregrinación por el desierto, intermedia al éxodo y a la conquista de la tierra.*

La composición *del libro de los Números obedece al proceso que originó el Pentateuco. Es resultado de la fusión de las versiones JEP de la tradición mosaica, en el tema concreto de la marcha por el desierto. El libro no muestra un plan orgánico. Ya dijimos que sólo a raíz del movimiento geográfico es posible encontrar en él algo de orden. En ese movimiento se mezclan los temas de la vida en el desierto con los temas de la conquista.*

Las leyes que interrumpen continuamente la narración no muestran relación alguna con los episodios en los que se encuadra. Cortan la marcha y hacen que se pierda de vista el hilo de la misma. Las disposiciones legales están en total desorden. El relato más denso y seguido en todo el libro de Números es el de Balaam (Núm 22-24), fruto de la fusión de las versiones JE. En ese aspecto Números no es comparable a los precedentes libros narrativos de Génesis y Exodo. Se reúne en él material narrativo, sin esfuerzo notable por someterlo a un orden que lo hiciera fluyente.

La primera parte es toda de la escuela sacerdotal, contando con todo lo adicional más tardío que tuvo esta escuela. Quizá son estas adiciones responsables en buena medida del desorden. En la segunda parte reaparecen las fuentes antiguas JE, con el tema narrativo de la marcha. No es fácil diferenciarlas entre sí. Por momentos están solas; en otros fundidas con P (el tema de los espías en Núm 13-14). En la tercera parte lo narrativo es de

JE: Balaam (Núm 22-24), Baal-Peor (Núm 25), el reparto de Transjordania (Núm 32). La continuación de estos relatos se relegó, al construirse el Pentateuco, al final del Deuteronomio, con lo que este libro advenedizo quedó atado en el conjunto.

El valor histórico *de Números, exiguo en conjunto, consiste en la aportación de algunos datos para una reconstrucción de la imagen de Israel antes de la conquista. Los censos son artificiales, las cifras inservibles; en general los datos de P son de escasísimo valor en el aspecto histórico. Las fuentes antiguas —JE— son fragmentarias y no se debe pretender que nos den un retrato histórico de la marha de Israel por el desierto, en la medida en que se pueda hablar de esa marcha. Su valor está en reflejar condiciones verosímiles de la vida seminomádica de los predecesores de Israel y en retener recuerdos de la aproximación a la tierra por el sur y por Transjordania. Seguramente son recuerdos unidos, procedentes de grupos diversos; ligan mal y suponen un camino demasiado tortuoso desde el sur de Canaán hasta Moab en Transjordania.*

El valor religioso *de Números se puede apreciar desde el lado de su aportación al esquema teológico del Pentateuco. Esta aportación no se aminora por razón del escaso valor histórico del libro. Su contribución al tema de la alianza, así como al de la guía por el desierto y al de la conquista, es importante en el sentido teológico.*

En el terreno de la alianza el libro de los Números ofrece material legislativo complementario sobre la constitución de la comunidad santa, el pueblo de las doce tribus; sobre el santuario, lugar de la presencia de Dios en medio de su pueblo; y sobre el culto y su ordenamiento. En ello ve el P la esencia del Israel de todos los tiempos y lo proclama así a la comunidad posexílica: es algo fundado ya desde el origen.

El tema del desierto es tratado en el libro de los Números en dimensión proclamativa de la guía de Dios. Los episodios estereotipados son simbólicos; retratan la condición permanente del hombre en camino, avanzando, deteniéndose y hasta mirando

hacia atrás por cansancio, por rebeldía y por pérdida de visión de la lejana meta. Retratan también a Dios como el que se eclipsa y el que vuelve a manifestarse, para denunciar y juzgar y siempre para salvar.

El tema de la conquista se inicia en este libro con una serie de episodios, unos desafortunados y otros exitosos. Tendrá su pleno desarrollo fuera del Pentateuco, en el libro de Josué. En Números se recoge la tensión que urge hacia ella. Aunque parezca que P no tiene interés en el tema de la tierra, es él quien incorporó en el conjunto las tradiciones antiguas, que llevan dentro esa tensión.

El libro es testimonio sobre el Dios que guía y salva, en la historia y por la ley. Es historia de salvación y ley de salvación. Aunque la ley de Números no sea hoy apeladora, fue cauce válido para Israel en sus concretas condiciones. En Números aparece Moisés como el servidor humilde (Núm 12,3) y el compasivo intercesor (Núm 11,12; 12,13; 14,19), rasgos que reaparecerán en la figura del siervo de Yahveh. En síntesis, el libro de los Números proclama a Dios como el creador de su pueblo en el camino duro de la historia, en la marcha entre el Sinaí y Moab, en los cuarenta años del desierto.

Levitas y sacerdotes

3,5-10a.

La legislación sacerdotal presenta aquí el estatuto de los levitas en la comunidad posexílica. No es ésta la última palabra sobre Leví y los levitas ni mucho menos la primera. Por delante está aún la dignificación de los ministerios que los levitas desempeñarán en la comunidad, según atestigua la obra del Cronista; por detrás la historia azarosa de una tribu, que al menos por momentos y en sectores gozó del privilegio del ministerio sacerdotal y dio al sacerdocio su nombre de "levítico".

A la tribu de Leví, dice su historia, no se le asignó un territorio como a las otras tribus. La explicación que la misma historia da de ese hecho es que su función sacerdotal era un privilegio que la absorbía y que a la vez resolvía su material subsistencia. Pero esa explicación, más bella que convincente, no se armoniza con los datos que hablan de la tribu presacerdotal de Leví, ni con el retrato de los levitas como una de las categorías de los pobres, al lado de los huérfanos, de las viudas y de los extranjeros residentes, ni con su reducción a servicios secundarios en el culto.

Según se deja deducir de Gén 34 (historia de Dina) y de Gén 49,5-7 (bendiciones de Jacob), la tribu de Leví perdió la oportunidad de sedentarizarse en la región de Siquem por un acto de violencia, junto con Simeón, contra la población cananea del lugar. A raíz de ese acto tuvo que desplazarse hacia el sur, también con Simeón. Seguramente parte de la tribu estuvo en Egipto, a juzgar por muchos nombres egipcios de sus miembros, y estuvo también en Cades, en donde se distinguió por un acto de fidelidad religiosa al que se alude en Dt 33,8-11 y en Ex 32,25-29. Ese acto es tal vez el principio de que se prefiera a gentes de esta tribu para desempeñar la función sacerdotal. En la época de la confederación vemos esta preferencia expresada en indicios casuales, en el libro de los Jueces (Jue 17-19), y sobre todo en el hecho de que fueran levitas los sacerdotes del santuario central

de la confederación en Silo (1 Sam 1-3), así como los de otros varios santuarios locales.

En la época monárquica se consolidó el sacerdocio levítico en los santuarios locales de Israel y de Judá; pero no en Jerusalén, en donde estaba instalado el sacerdocio sadoquita, descendiente del Sadoc que puso David allí como su sacerdote. Con la caída del reino del Norte y con la centralización del culto en Jerusalén y concomitante supresión de los santuarios locales, el sacerdocio levítico se quedó sin ministerio. El Deuteronomio legisla en favor de ese sacerdocio vacante y sostiene su derecho al ministerio sacerdotal en Jerusalén; pero Josías, en su reforma religiosa, no pudo obedecer en ese punto la ley del Deuteronomio, sin duda por la oposición del fuerte sacerdocio sadoquita.

Esas agrias tensiones entre familias sacerdotales llegan a un cierto compromiso durante el destierro. Sadoquitas y levitas se funden, pero no entroncándose en Leví, de donde los sadoquitas no procedían, sino en la enigmática figura de Aarón, que es remodelada en función de ese papel. En lugar de la denominación acuñada "sacerdocio levítico" surgirá la de "sacerdocio aaronita" en el lenguaje sacerdotal. En la comunidad estructurada a raíz del exilio debió seguir dominando el sacerdocio sadoquita (llamado ahora aaronita) y los levitas se quedaron reducidos a servidores suyos y a funciones secundarias en el templo. Y es aquí en donde se sitúa la legislación que ahora comentamos.

El oficio de los levitas es servir al sacerdocio sadoquita-aaronita en el culto del templo. Una fórmula más ambigua dice que su cometido es "desempeñar las funciones de los israelitas al servicio del santuario". El término estatutario de "donados' *(netinim)* remite a la función de los netineos, extranjeros y prisioneros empleados en servicios materiales relacionados con el culto, como acarrear agua y leña (Jos 9,27; Esd 2,43.58.70). El profeta-sacerdote sadoquita Ezequiel se opone a esa presencia de extranjeros en el templo y sugiere que desempeñen esos servicios los levitas (Ez 44,7-9).

Pero el término "donados" recuerda aquí también otra función de los levitas, más explicitada en Núm 8,14-19: los levitas sustituyen a los primogénitos de todo Israel, que debían ser con-

sagrados a Dios. El origen de esa consagración se explica en Ex 13,1s.11ss: a raíz de la décima plaga en Egipto Dios los rescató de la muerte y son su propiedad. Los levitas no pueden desempeñar funciones sacerdotales, semejante pretensión sería castigada con la muerte, igual que la pretensión del pueblo laico. Pero los levitas representan a Israel en cuanto pueblo consagrado a Dios, pasando por la mediación del sacerdocio. Este es concebido aquí como puente en posición vertical entre Dios y el pueblo.

Bendición sacerdotal

6,22-27.

Esta fórmula de bendición no es ocasional, sino un texto fijado, oficial, nacido en contexto cúltico y usado para bendecir en toda ocasión a la asamblea reunida. Aquí el historiador sacerdotal lo pone en boca del sacerdocio aaronita, el que rigió la comunidad judía posexílica y considera atribución suya el bendecir. Pero la fórmula misma es antigua, a juzgar por la sencillez de su lenguaje y por las expresiones que comparte con Salmos preexílicos.

Bendecir al pueblo era atribución del rey, que actuaba en nombre de Dios y que en un principio tenía funciones sacerdotales. El historiador deuteronomista recuerda ocasiones en que David y Salomón bendijeron al pueblo en actos de culto dirigidos por ellos (2 Sam 6,18; 1 Re 8,14.55). El Deuteronomio menciona entre las funciones principales del sacerdocio levítico la de bendecir al pueblo (Dt 10,8; 21,5).

El lugar propio de la bendición es el santuario, con la asamblea del pueblo reunida. La asamblea es convocada y se congrega en nombre de Dios y con el fin de ir a su encuentro. Esa actitud de encuentro es la que hace a Dios presente. El sacerdote, mediador entre Dios y el pueblo, intercesor en bien de éste, invoca el nombre de Dios y lo pronuncia sobre el pueblo; pone a Dios nominalmente en medio de los que se han reunido de cara a su encuentro. El mismo nombre de Dios es ya la bendición (Jer

15,16). Ni a la fórmula en sí ni al sacerdote que la pronuncia se reconoce poder mágico para producir lo que mencionan, sino al Dios presente, fuente de todos los bienes que encierra la bendición.

La fórmula menciona los bienes que comporta la bendición de Dios, los que espera de él el pueblo que está en su presencia. En perfecto paralelismo de forma y contenido menciona tres órdenes de augurios, cada uno de los cuales se desdobla en otros dos. Los verbos indican todos acción y actitud de cara al pueblo, que está, a su vez, hacia Dios en confianza y esperanza. La actitud de Dios es acción y la acción que se le atribuye revela su actitud. La fórmula "hacer brillar el rostro sobre" es un modismo corriente del lenguaje oracional para significar la actitud de favor, de benevolencia y de compasión (Sal 4,7; 31,17; 80,4.8.20). Y ése es también el sentido de "mostrar el rostro"; lo contrario es ocultarlo, que provoca la noche oscura del eclipse y de la ausencia de Dios.

Los términos de la fórmula suponen una verdadera profundización en el significado de la relación religiosa. Nacen de larga experiencia de presencia y de ausencia de Dios en quienes tienen en él la esperanza suprema. Los términos que piden bienes tienen una insondable densidad: guardar, conceder la paz. Guardar es preservar de todo mal y conceder todos los bienes. No se da nombres concretos ni a los males ni a los bienes, porque el acento no recae tanto en ellos cuanto en el hecho de que sea Dios quien preserva del mal y da el bien. La paz es la integridad, la plenitud, la completez de la vida lograda, que condensa la eternidad en el tiempo de la existencia. Dios la da al que la busca en la solidaridad de la comunidad humana. En ella es Dios mismo el que se da.

El pueblo en el desierto

11,4b-15.

El tema de la guía del pueblo en el desierto se presenta en Exodo y Números como historia, yuxtaponiendo una serie de

episodios relativos a carencia de medios alimentarios (comida y bebida), a peligros propios de un suelo solitario e inhóspito, a reacciones de rebeldía y de protesta, a intervenciones de Dios ante la carencia y ante la rebelión. Muchos de estos episodios son explicaciones etiológicas de nombres de lugares.

El presente episodio, como cada uno en singular, asume la mayor parte de esos elementos. Presenta al pueblo quejándose por carne y añorando los vegetales que tenía en Egipto; y a Moisés quejándose de que no puede "llevar" a ese pueblo. Ambas quejas tendrán una respuesta. La versión elohísta es la responsable de este relato, con algunos detalles de la yahvista (v.6b.13).

El relato reproduce un plano real tangible, con personas en situación, con carencias y aspiraciones materiales. Es un grupo humano que se hastía del único sustento de que dispone, el maná, y que desea otros; y un guía que se desmorona ante la imposibilidad de satisfacer las demandas del pueblo y que se cansa de su cometido, hasta el punto de desear la muerte. Pero ese grupo humano y su guía tienen, en la intención del narrador, unas específicas cualidades, que hacen leer todo el relato en otra clave. Es el pueblo de Dios, librado de servidumbre, guiado hacia su destino de pueblo libre por el camino de la prueba, que exige su aportación a la configuración de su suerte. El relato quiere ser leído en clave teológica.

El pueblo se retrata insatisfecho, rebelde y nostálgico. La insatisfacción es sobre un sustento que se dice ser don de Dios, el maná. Cualquiera que sea esa realidad, explicada de modos diversos en la Biblia (cf Ex 16), es el sustento de una situación en que no hay sustento natural. La queja sobre el sustento comporta rebeldía contra quien llevó el pueblo a esa situación. El guía visible es Moisés, pero por Moisés se habla de Dios. La nostalgia mira hacia atrás, hacia Egipto, el lugar de la opresión. El pueblo olvida su imagen de opresión y recuerda su abundancia en pescado y vegetales. La imagen es una caricatura de la liberación. En el camino hacia ella, el pueblo que quiere ser liberado da pasos hacia atrás, en lugar de hacer algo por ser libre. Parece que ejerciera sobre él mayor fascinación la opresión y la dependencia que la misma libertad, cuando ésta cuesta algo.

El guía Moisés se muestra contagiado del cansancio y del enojo del pueblo, incapaz ante él. El que en otros momentos aparece tan poderoso, se descubre ahora impotente. En esa situación no se dirige al pueblo, sino a Dios. El pueblo con que se enfrenta es el pueblo de Dios. Un guía experto podría conducir sin dificultad un grupo humano en el desierto; como pueblo de Dios no hay hombre que pueda "llevarlo"; sólo lo puede llevar Dios. Es una confesión de impotencia digna de un verdadero guía religioso. Al pueblo de Dios sólo Dios puede llevarlo: Dios es su origen y su destino y también el camino por donde se va de un extremo a otro. Eso es lo que quiere decir todo el relato. Si Moisés es insignificante como signo de Dios, la respuesta a su queja será el envío del espíritu de Dios que lo anima a él a otros hombres del pueblo.

Los ancianos que profetizan

11,11b-12.14-17.24-25a y 11,25-29.

El episodio de los setenta ancianos, que reciben del espíritu que anima a Moisés y bajo su fuerza "profetizan", revela su sentido en el contexto de la súplica de Moisés para que Dios "lleve" a su pueblo (Ex 11,10-15). Es la respuesta de Dios a esta súplica. El episodio, lo mismo que la súplica, es de la versión elohísta, que valora particularmente el don profético.

Los ancianos son jefes de los clanes y sus representantes. Setenta ancianos es un número convencional, que expresa la totalidad; lo que les acontece a ellos acontece a todo el pueblo que representan. Convocados en la tienda, los ancianos reciben parte del espíritu de Moisés o, más bien, del espíritu de Dios, que anima al guía carismático. El efecto de la posesión del *ruah* se define con el término "profetizar"; el término descubre lo que significa al escucharlo en el contexto y al relacionarlo con otros grupos de profetismo extático, como el que aparece en los días de Samuel (1 Sam 10,5ss; 19,20-24). Ese profetizar no se tradu-

ce en comunicar un mensaje de Dios en forma de palabra, como es el caso del profetismo clásico. Más bien consiste en mostrar en el comportamiento extático que la fuerza del espíritu de Dios está y actúa en el mundo, en ese concreto mundo. Son, pues, profetas en el sentido de testigos de Dios y de la fuerza de su espíritu. Todo el pueblo puede verlo y con ello percatarse de que Dios está con él y de que es él quien lo guía. Esa faceta de testigos del espíritu de Dios no es tampoco ajena al profetismo clásico.

No es difícil comprender en qué sentido ese acontecimiento es respuesta a lo que Moisés pedía en su súplica, para que Dios "llevara" a su pueblo. Los ancianos con el espíritu son otros tantos testigos de que Dios está presente y de que guía con su fuerza. El carisma de Moisés se multiplica; los ancianos se convierten en su ayuda, añadiendo fuerza a su fuerza. Moisés no es ahí el guía que monopoliza el prestigio y el poder: lo quiere compartido y así lo puede ver multiplicado. El carisma no es un bien particular, sino un don de Dios para el pueblo; es una fuerza que mira a edificar el pueblo de Dios en el mundo.

El lance de los dos ancianos no llamados y que, con todo, "profetizan" tiene varias facetas de interés. Quizá esos curiosos nombres de Eldad y Medad quieren encubrir la causa de algún tipo de profetas que busca legitimarse, aun careciendo de los requisitos que legitiman a otros profetas. Su caso pone de manifiesto que el don del espíritu de Dios no se limita a los que son señalados o designados por los hombres, aunque sea por el mismo Moisés. El don de Dios es generoso, libre de condicionamientos humanos; sobreabunda más allá de lo prometido y esperado. Esos dos no estaban en el lugar sagrado, la tienda del encuentro; pero el lugar no es condición para que puedan o no recibir el espíritu de Dios. No han llegado junto a Moisés, pero tampoco eso importa.

Josué, el joven servidor de Moisés, representa ahí el escándalo ante el don inesperado. A su celosa observación Moisés responde como el que verdaderamente habla con el espíritu de Dios: ojalá que todo el pueblo recibiera el don de ese espíritu. Entonces el mundo, ahora opaco y débil, tendría la luz y la fuerza, que harían innecesario el profeta y todo otro mediador. Esa plenitud ahí insinuada tiene otras esperanzadoras expresiones en Jeremías (Jer 31,33), en Joel (Jl 2,28s), y será vista en el Nuevo Testamento, desde la experiencia de Pentecostés (He 2), como señal de que la era de los bienes escatológicos ha comenzado ya.

Moisés y sus hermanos

12,1-13.

La rebelión contra el guía es tema repetido en las tradiciones de Israel en el desierto. Unas veces es contra el que ha sacado el pueblo de Egipto y le ha llevado a un lugar inhóspito; otras contra el que carecía de las capacidades requeridas en un guía; ahora son Miriam y Aarón que contestan la singularidad profética de Moisés.

En el relato se funden dos temas. Uno está apenas insinuado, y es la acusación de matrimonio de Moisés con una mujer cusita; el otro está más desarrollado, y es la puntualización de que Moisés no es el único profeta. Es discutible si la dualidad de temas debería hacer separar a Miriam de Aaron, para vincularla a ella con el primero y a él con el segundo. Si fuera así, se aclararía por qué es castigada sólo Miriam y Aarón no lo es; la acusación de la primera lleva inherente un castigo (Lv 13); la pretensión del segundo pide una aclaración sobre los diversos tipos de profetas. Pero la confusión de los dos temas proviene seguramente de la fusión de las versiones JE. La hipótesis anterior no lo aclara de modo convincente, pues en punto a carácter profético tiene mejores títulos Miriam que Aarón, y así tendría más sentido en ella la reivindicación de esa prerrogativa frente a Moisés. El relato no dice ni supone que Miriam y Aarón fueran hermanos de Moisés, como los hizo ser la tradición posterior; está mejor documentado el que fueran hermanos entre sí (Ex 15,20).

La mujer cusita de que se habla es un extremo difícil de aclarar. No parece se identifique con Séfora, la hija del sacerdote de

Madián (Ex 2,16ss), a no ser que "cusita"remita a Cusán y este grupo nomádico a Madián. De tratarse de ella, la acusación sería demasiado enigmática y fuera de lugar. Si era otra mujer del grupo de gentes que salieron con los israelitas de Egipto (Núm 11,4), tampoco se ve la fuerza de la acusación, pues ni poligamia ni matrimonio con extranjeras son en ese contexto histórico prácticas prohibidas. De todos modos, este tema no tiene en el relato más que una presencia fugaz.

El tema de la calidad profética de Moisés tiene más consistencia. Debe leerse a la luz de Núm 11,24ss, en donde se habla de los ancianos que "profetizaban", animados por el mismo espíritu que había en Moisés. Se trata ahí del profetismo extático, que, a la hora de las grandes tensiones interproféticas, viene a mostrarse ambiguo. Moisés es más que un extático. El relato parece intentar situarle en el más alto rango de profeta, para que aparezca como el principio y el paradigma de todos los profetas. Es verdad que la tradición conoce también a Miriam como profetisa (Ex 15,20) y al mismo Aarón se le llama alguna vez profeta, aunque no en el sentido de mensajero directo de Dios, sino como portavoz ante el pueblo de la palabra de Moisés (Ex 4,16). Pero ahora esos títulos, que dan lugar a una confrontación, lo dan también a una matización, que supone gran madurez en la valoración del profetismo.

Hay diversas clases de profetas: hay el que tiene comunicaciones de Dios en sueños y en visión, y hay el que habla con Dios "cara a cara". No es que la revelación por sueños y visiones esté ya aquí desvalorizada ni mucho menos denunciada, como lo hará un día Jeremías, a raíz del abuso de los falsos profetas (Jer 23,25ss; cf Eclo 34,1-8). Pero se le contrapone la revelación directa y la que tiene lugar en plena lucidez de la persona (y no en sueño o en éxtasis). Ese "cara a cara" del hablar de Moisés con Dios no se contradice con la aseveración de que nadie puede ver a Dios y vivir (Ex 33,18-23); no es más que un modo audaz de afirmar la intimidad de Moisés con Dios (Ex 33,11; Dt 34,10). El episodio expresa las tensiones y luchas que surgirán en el seno del profetismo; aquí no se desautoriza aún ninguna de sus formas, pero se las confronta y se las valora.

El guía discutido aparece aquí reivindicado, purificado por la contestación, engrandecido como hombre y como profeta. No es él el que pretende ser más grande como profeta; ese juicio lo pone el autor del relato en la boca de Dios. Moisés, por su parte, aparece paciente y humilde, intercediendo por los mismos que contestan lo más valioso de su personalidad.

Los exploradores de Canaán

13,2-3a.26-14,1.26-29.34-35.

La iniciativa de la exploración de Canaán enlaza las tradiciones de la conquista con las tradiciones del desierto, infiltrando ya aquí iniciales intentos de entrada. Aparte de la intención de enlazar las dos etapas de la historia, hay en el relato de la exploración recuerdos reales de la conquista por el sur, por donde en efecto entraron algunos grupos y otros lo intentaron sin suerte.

El objetivo del relato es sencillo, pero su letra es mucha, debido a la superposición de versiones antiguas (JE) y tardías (P); a ello se deben sus duplicados y variantes. Las fuentes antiguas eran más sensibles al nivel histórico-real o a la faz empírica del hecho; la versión sacerdotal está muy lejos de ese plano y le interesa casi exclusivamente el teológico. Entre todas las versiones no aportan datos suficientes para reconstruir los hechos como fueron.

El relato presenta este esquema de hechos: envío de los exploradores; penetración en Canaán y regreso; informe contradictorio, más bien negativo, sobre la tierra en cuanto a posibilidades de conquista; impacto de desaliento en el pueblo y protesta; castigo de peregrinar por el desierto tantos años cuantos días duró la expedición, cuarenta años.

Los exploradores son elegidos de todas las tribus; es un dato que interesa mucho al P, para poner a todas las tribus por igual en esa simbólica toma de posesión de la tierra. Se internan en el país en diversa profundidad según las diversas versiones. El

informe es favorable en cuanto a la tierra, pero desfavorable en cuanto a la potencia de la población que la ocupa: domina el sur, la montaña y los costados del mar y del Jordán. Es una población de poder casi divino: hay entre ella gigantes, los nefilitas y los anaquitas. Esta pavorosa imagen desprestigia la tierra o más bien intenta echar abajo todo proyecto y sueño de conquista. No comparten ese informe Josué y Caleb, que consideran posible la empresa. Sin duda el dato se hace eco (oído también en otras tradiciones) de que el clan de Caleb entró efectivamente en la tierra por el sur, como seguramente otros clanes.

Pero en el relato no interesa tanto la historia como hechos, sino como significación. Lo contradictorio del informe y sobre todo su lado negativo quiere poner de manifiesto que la obra de la conquista se considera superior a la posibilidad humana del Israel seminómada. La versión positiva la contempla como obra de Dios y entonces no se puede decir que sea imposible: Dios es el creador del pueblo desde Egipto y lo sigue siendo en adelante. Con ello el relato viene a ser una profesión de fe en el Dios creador de su pueblo. Los que hacen ahí esa profesión están ya en la tierra de que hablan; pero aun desde dentro la siguen viendo como una maravilla de la mano de Dios.

La reacción ante el informe retrata al pueblo con los mismos rasgos que otros episodios del desierto: desalentado, rebelde, nostálgico de su condición primaria, inactivo ante el quehacer del propio hacerse, quejoso de la guía. Ante esa actitud Dios manifiesta su doble faz de gracia y juicio, la dialéctica divina en la historia de la salvación.

La naturaleza del castigo quiere en el caso dar razón de una realidad histórica y teológica: la larga estancia de Israel en el desierto y la privación de la tierra de destino para toda una generación. Cuarenta años es la duración convencional de una generación. Israel no olvidó la etapa de su existencia nomádica, anterior a la de la vida en Canaán, y profundizó en su significado. El camino simple hubiera sido de Egipto al Sinaí y de aquí a la tierra por el sur. Pero, por otro lado, está la tradición de la entrada en Canaán por Transjordania y está también el largo tiempo de vida seminomádica. En este relato se da razón de ambas cosas: se atribuyen a la falta de confianza y a la rebeldía del pueblo.

La larga etapa de desierto sirve para probar y educar (Dt 8,2-5); compromete al pueblo en la tarea de su realización. La generación que, después del proceso educativo, haya tomado conciencia de ese valor que busca y de su compromiso en lograrlo, será la que entre en la tierra. Es en ella en donde se ve que prevalece el Dios de la gracia sobre el Dios del juicio.

El agua de la roca

20,1-13.

El milagro del agua que brota de la roca a un golpe de la vara de Moisés fue referido también por la antigua versión elohísta; es uno de los estilizados y paradigmáticos episodios de la guía del pueblo en el desierto (Ex 17,1-7). En su hora el escritor sacerdotal tomó de nuevo este episodio para expresar por él algunos detalles importantes en su versión de la historia. Lo sitúa en Cades, al sur de Canaán, al final de los cuarenta años del desierto, cuando Israel va a emprender su marcha rápida y definitiva hacia la tierra. Esa etapa se va a periodizar por la muerte de tres personas importantes: la de Miriam, referida ya aquí, y las de Aarón y Moisés, anunciadas para sus horas respectivas. En ello ve el historiador cumpliéndose el castigo impuesto a la rebeldía provocada por el informe de los exploradores. El pueblo entero está aquí bajo la amenaza de la muerte en el desierto.

El esquema del relato reúne estos elementos: ubicación del episodio, queja del pueblo por falta de agua, intercesión de Moisés y de Aarón, orden de Dios de golpear la roca y sacar agua, ejecución de la orden en presencia del pueblo, que debe reconocer el poder de Dios, anuncio personal a Moisés y Aarón de que no entrarán en la tierra prometida, etilogía del nombre del lugar, Meriba (de *rib,* litigar), alusión a que Israel litigó o contendió allí con Dios. El tema material es el agua de la roca. En el nivel teo-

lógico se trata de una nueva ocasión para el pueblo de manifestar su actitud en la carencia y para Dios de revelar su poder salvador. El pueblo aparece siempre tocando su punto de partida, la servidumbre y el pecado, Dios revelando siempre de nuevo el destino.

El relato proclama el poder salvador de Dios; la naturaleza le obedece en su propósito. La vara taumatúrgica de Moisés, la misma que hiciera portentos en Egipto, tienta a pensar en el poder de la varita mágica. Aunque la acción tenga efectivamente rasgos mágicos, el que lee el relato no saca la impresión de que su autor atribuyera a la vara el poder, ni tampoco a la palabra de Moisés que ordena a la roca echar agua, sino a la palabra y a la fuerza de Dios mediatizadas por la palabra y por el gesto del hombre.

El interés particular del escritor sacerdotal en esta historia está en que por ella da una explicación de por qué Moisés, que guió el pueblo hacia la tierra, no entró él mismo en ella. Parece que ese hecho mortificante necesitaba explicación, pues también otros teólogos de la Biblia se preocupan de él. El deuteronomista hace a Moisés víctima de la culpa del pueblo (Dt 1,37; 3,25s), un rasgo que el Segundo Isaías llevará a su suprema expresión en la figura del Siervo de Yahveh (Is 53).

El sacerdotal hace a Moisés culpable de un pecado personal (junto con Aarón), aunque no acierte a explicar convincentemente en qué consiste ese pecado. Aquí se le llama falta de fe (quizá por golpear por dos veces la roca); en Núm 20,24 y 27,14 habla de rebelión y de no haber hecho reconocer al pueblo la santidad de Dios junto a la fuente. Este segundo dato pudiera conectar con la versión del Deuteronomio, en cuanto que se le hace reo de la rebeldía del pueblo ante el Dios santo. En todo caso, Moisés se muestra solidario con la generación que muere antes de entrar en la tierra. Pero muere a su vista y con un modo sublimado de posesión de ella: se queda en el movimiento de caminar y de hacer que el pueblo camine.

La serpiente de bronce

21,4-9.

Las penalidades del desierto —hambre, sed, enemigos— tienen aquí otra expresión: el peligro de serpientes venenosas, de picadura ardiente y mortal. Esta tradición sería del yahvista, si el uso del nombre divino Yahveh fuera señal decisiva; pero no se excluye que el elohista use ese nombre, una vez que lo supone revelado ya a Moisés; en todo caso, el relato se debe a las versiones antiguas. También el Deuteronomio define el desierto como lugar vasto y terrible, con escorpiones y serpientes venenosas (Dt 8,15; cf Is 14,29; 30,6).

En el esquema del relato entran los factores típicos: protesta del pueblo por falta de comida y bebida y por cansancio del maná, castigo de los culpables con la muerte por picaduras de serpientes venenosas, confesión y acto penitencial, intercesión de Moisés y respuesta de Dios, ofreciendo remedio curativo por una serpiente de bronce.

El relato surgió de la conjugación de varios elementos. El primero es el dato real de las serpientes venenosas existentes en esa región (la víbora palestinense); el segundo es la creencia en virtudes curativas de la serpiente; y el tercero es un ídolo en forma de serpiente de bronce, que había en el templo de Jerusalén. El relato quiere ser su explicación etiológica. Pero el relato en este contexto sirve para rellenar el esquema de la etapa de Israel en el desierto.

En la historia de las religiones se encuentra frecuentemente la serpiente como símbolo de una divinidad de virtudes curativas. En Canaán es conocido el culto de la serpiente como símbolo de la fertilidad. Este trasfondo religioso-mítico está recogido en el relato: es la función curativa de la serpiente de bronce. En esa línea está el hecho histórico de la presencia en el templo de Jerusalén de una serpiente de bronce llamada Nejustán (de *nehošet*, bronce), de origen desconocido. La piedad popular hizo de ella un ídolo y el rey Ezequías en su reforma religiosa consideró

necesario destruirla (2 Re 18,4). El relato tiene la clave del origen de ese ídolo, de claros resabios cananeos.

Pero no se haría justicia al relato si no se leyera en él más que un intento etiológico. Aparte la explicación de su origen e independientemente de lo que aconteciera con el ídolo del templo, aquí la serpiente artificial habla de la providencia de Dios en juicio y gracia con el pueblo en el camino del desierto. La serpiente misma se presenta desposeída de ese halo divino de poder independiente a que antes aludíamos e instrumentalizada enteramente por el propósito de Dios.

La mirada a la serpiente artificial es mirada a lo opaco, si no trasciende del símbolo y se remonta al Dios que cura. El poder de curar y de salvar es propio de él. Es un poder que vence el otro aspecto del mismo Dios, el que castiga por la mordedura de las serpientes. El desdoblamiento de la serpiente en principio real de muerte y en símbolo de curación y vida, traduce la fe en el Dios que sobre su aspecto de juicio hace prevalecer el de su gracia y su misericordia. El relato no olvida la mención del mediador e intercesor, que asciende a Dios con la cuita y desciende al hombre con el perdón y con la vida.

Balaam, adivino y profeta

24,2-7.15-17a.

Balaam es un adivino famoso, oriundo de Mesopotamia o tal vez del más cercano Edom. Apoyan lo primero varias menciones de Petor junto al Eufrates y de Aram como su patria (Núm 22,5; 23,7). Su nombre en diversos contextos de la Biblia como el del hombre que quería maldecir a Israel y lo bendijo, como en la presente historia (Dt 23,5s; Jos 24,9s), y también en la curiosa versión del que hizo pecar de idolatría a Israel (Núm 31,15s, y de ahí Ap 2,14).

En tres capítulos de Números es él el protagonista (Núm 22-24). Es la secuencia narrativa más larga en este libro tan fragmentario. La historia se sitúa al final de la etapa del desierto, en

el reino de Moab. El rey de Moab es, en efecto, la otra figura importante de la historia. Esos recuerdos provienen sin duda de las tribus transjordanas; se hacen eco de sus relaciones conflictivas con los moabitas. Fueron luego enfocados como episodios de conquista y se hicieron tradición común de Israel.

La extensión del relato, así como sus repeticiones y hasta contradicciones, obedece a que es fruto de la fusión de dos versiones, la yahvista y la elohísta. En la primera parte de la historia las dos versiones están realmente fundidas (Núm 22). Refieren juntas las circunstancias de la llamada de Balaam por el rey Balac, las dudas de aquél entre venir o no venir, sus intentos de maldecir a Israel, la ineficacia de su arte de adivino, la superposición de la acción de Dios, que transforma a Balaam de adivino en profeta y del que quiere maldecir en el que tiene que bendecir. Prolongan así la profesión de fe en el Dios que salva a Israel. Primero lo salvó de los magos y poderes opresores de Egipto, después de las carencias y peligros del desierto y ahora del poder mágico que ponen en acción los ocupantes de la tierra que ha de ser la suya.

En la segunda parte las dos versiones de la historia no se funden, sino que se yuxtaponen en Núm 23 (E) y Núm 24 (J). En las dos aparece Balaam pronunciando unos oráculos de bendición sobre Israel, sin duda anteriores al relato que los encuadra. Balaam deja de ser ya el adivino que observa signos en las víctimas sacrificiales y se muestra como un profeta extático, movido por el espíritu de Dios, y un clarividente de vista penetrante, que ve a Israel triunfante, bendecido por Dios.

Los dos oráculos yahvistas (Núm 24) hablan de Israel en términos de prosperidad y de poder. El primero de los dos se refiere en particular a la tierra fértil y rica, en la que el pueblo va a aposentarse. Menciona a Agag, un jefe nómada de los amalecitas, que fue vencido por Saúl (1 Sam 15,8ss). El segundo oráculo mira hacia más adelante en el futuro: ve a Israel como un pueblo grande con su rey. No es difícil percatarse de que la alusión se refiere a David, de cuya época procede sin duda el oráculo. Lo presenta como una estrella que se alza, con los símbolos del mando y del dominio, con el cetro real. El aire de misterio que

densifica estos términos y la perspectiva de futuro en que habla el oráculo dan lugar a una lectura del pasaje en sentido real-mesiánico. Podríamos ver aquí aludida la promesa patriarcal en fase de cumplimiento: la tierra y el pueblo en ella con su rey. Pero la perspectiva de futuro la sigue viendo en dimensión de esperanza, como obra ulterior de Dios.

DEUTERONOMIO

El nombre *del último libro del Pentateuco es en la tradición cristiana Deuteronomio, "segunda ley", y en la tradición judía,* Debarim, *"palabras". Aquél resulta de una lectura falsa de Dt 17,18, en donde se habla de una "copia de la ley" y en donde los LXX tradujeron "segunda ley". Define el género legal del libro y acusa la distancia que separa esta ley, promulgada en Moab, de la ley sinaítica. El nombre judío es casual, por provenir de la palabra inicial del libro: "Estas son las palabras que dijo Moisés a Israel", pero remite a la estructura formal del libro, una serie de discursos de Moisés con ocasión de la despedida de su pueblo. Los dos nombres dicen, por lo tanto, algo del libro.*

El contenido *del Deuteronomio es la supuesta última actividad de Moisés ante su pueblo, en las estepas de Moab, a la vista de la tierra en la que él no entraría. En forma de palabras de despedida o también de testamento, Moisés prepara a su pueblo para la entrada en la tierra y le inculca el comportamiento que le hará disfrutar de la vida dichosa que allí se le promete.*

Hay a lo largo del libro fórmulas que encabezan discursos de Moisés, desiguales en extensión y en contenido. El epígrafe que intitula el primer discurso está a la cabeza del libro: "Estas son las palabras que dijo Moisés a Israel, al otro lado del Jordán" (Dt 1,1). Incluye una evocación de la marcha de cuarenta años por el desierto, desde el Horeb (Sinaí) hasta Moab (Dt 1-3), con

una exhortación a la fidelidad, predicación del primer mandamiento (Dt 4).

La siguiente fórmula: "Esta es la ley que promulgó Moisés para todo Israel" (Dt 4,44), introduce el gran discurso de la ley, que constituye el grueso del libro (Dt 5-28). Se integra de tres partes: una predicación de la ley, partiendo del decálogo (Dt 5-11), un código de leyes (Dt 12-26) y una conclusión con bendiciones y maldiciones que acompañarán la obediencia y la desobediencia (Dt 27-28).

La tercera fórmula: "Estos son los términos de la alianza que el Señor mandó a Moisés concluir con los israelitas en Moab" (Dt 28,69), abre el acto de una conclusión de alianza en Transjordania, eco de la alianza sinaítica (Dt 29.31).

El cuarto epígrafe: "Esta es la bendición que pronunció Moisés sobre los israelitas, antes de morir" (Dt 33,1), se refiere a las bendiciones de Dt 33 y alude a los últimos actos del guía y a su muerte. En realidad Dt 31-34 es una serie de apéndices que cierran el libro con la despedida de Moisés y la instalación de Josué (Dt 31), junto con la bendición para las tribus (Dt 32-33) y el relato de la muerte (Dt 34).

El lugar *del Deuteronomio dentro del Pentateuco resalta inmediatamente cuando uno se coloca en el horizonte desde donde el libro habla. En el trasfondo del Deuteronomio están los temas dominantes de los libros que le preceden y hasta el mismo esquema pentatéuquico: patriarcas, éxodo, alianza, desierto, tierra de destino. Con su cuerpo legal toma parte en lo que se puede llamar la constitución de Israel y abarca lo restante de la obra de Moisés como legislador; con sus elementos narrativos presenta al pueblo en su postrera etapa del camino hacia la tierra, relata la última actividad de Moisés y concluye con el mismo dato de su muerte.*

Pero este libro se sale de la condición de los anteriores, en cuanto que no es resultado de fusión de las varias versiones de la tradición común (JEP), sino obra autónoma, que se origina por otros derroteros, aunque en sus apéndices finales rematen su trayectoria las aludidas versiones.

El Deuteronomio tiene estilo propio, bien caracterizado, inconfundible. Se palpa en su vocabulario, en los conceptos acuñados por él, en sus fórmulas fijas. Su estilo es retórico, insistente, repetitivo, incluso monótono. Intenta persuadir, llevando hasta el interior de sus destinatarios lo que enseña e inculca. Es una predicación de la ley de la alianza, a su ojos tan importante, como que de la obediencia a ella depende la vida lograda y dichosa. Este lenguaje y este espíritu trascienden toda la obra y le dan su carácter y unidad.

La ley en el Deuteronomio se presenta en las dos formas conocidas, comunes con los otros libros de la ley: apodíctica y casuística. Toda la ley es inculcada en el libro y predicada, como si realmente proviniera de la predicación. Densas secciones parenéticas acentúan ese carácter. En el conjunto del libro y en secciones concretas dentro de él se observa un esquema de la alianza: exhortación, ley, bendiciones-maldiciones. Más en particular, se destacan en él elementos estructurales de los pactos de vasallaje: prólogo histórico, mandamiento capital, estipulaciones específicas, bendiciones-maldiciones, consignación por escrito y lectura periódica. Cierto, el espíritu y sentido religioso lo sitúan en plano muy diverso del juridicismo propio de los pactos.

El Deuteronomio se presenta como la culminación de la obra de Moisés y también de su vida. Pero, aun contando con que en esas circunstancias se concentrara toda su personalidad, no sería suficiente para dar razón de la densidad del libro. Este hay que leerlo como fruto de una actividad que se prolonga mucho más allá de Moisés en la actividad y vida del pueblo que nació de su impulso. Es la cumbre del Pentateuco, obra de madurez de un pueblo que ha vivido ya los mejores días de su existencia nacional y de su realización política, y que ha alcanzado cimas en su reflexión teológica.

Su forma convencional de instrucción de Moisés para unos destinatarios en situación muy crítica no es en sí tan arbitraria. Los destinatarios del Deuteronomio no están en trance de entrar en posesión de la tierra, como los posibles oyentes del Moisés histórico; pero sí en el trance de perder esa posesión y

con el interrogante sobre ella. La recomendación sobre el cabal comportamiento tiene la misma fuerza en una situación que en la otra.

En la perspectiva del Horeb, de Moab o de "hoy", geográfica y temporalmente tan distantes, el libro tiene siempre un aspecto de denuncia y un aspecto de promesa, y desde todas intenta aclarar la esencia del pueblo de la alianza. El repetido "hoy" del Deuteronomio acusa la distancia del pueblo al que se dirige respecto al posible oyente del Moisés histórico, pero, a la vez, afirma la continuidad y la identidad que hay entre ambos en la esencia de su autocomprensión. Como pueblo de Dios tendrá que responder siempre a la actitud que inculca el Deuteronomio.

Los problemas que plantea el Deuteronomio son complejos. En el pasado hizo cuestionable la atribución a Moisés el hecho de que se narre en él su muerte. Hoy resulta ocioso ese problema, porque los que se han planteado en torno a su naturaleza y origen lo absorben. Estos problemas vienen ocupando a los estudiosos del Deuteronomio desde el siglo diecinueve. Las respuestas cada vez más convincentes y la imagen obtenida reciben aún retoques en los últimos años, a la luz de los recientemente descubiertos "tratados de vasallaje".

Cuestión debatida ha sido siempre la de si hubo un Deuteronomio primitivo distinto del actual, de dónde procede y cuál es su relación con el que nosotros conocemos. Es un problema de naturaleza histórico-literaria, pero con indudable alcance para su interpretación teológica.

El análisis ha mostrado en el Deuteronomio afinidad de estilo y de teología con un grupo de libros narrativos, que por eso se han venido a llamar historia deuteronomista. ¿Qué relación existe entre el Deuteronomio y esta historia? El libro segundo de los Reyes habla del hallazgo sorprendente de un libro, que se llama "el libro de la ley" y que sirvió de base a la reforma religiosa de Josías (2 Re 22-23) ¿Es ese hallazgo un "engaño piadoso" o se trata realmente del redescubrimiento de un libro en esas circunstancias? Hoy se cree comúnmente que ese libro es el Deuteronomio en una forma anterior a la actual. Y entonces ¿de dónde viene ese libro? Y todavía más interrogantes, ¿cómo se

explica el parentesco que existe entre el Deuteronomio y Jeremías y, más atrás, su afinidad con Oseas y con la versión elohísta de la tradición del Pentateuco?

La titulatura artifical que encabeza las varias secciones del libro como discursos de Moisés orienta hacia conjuntos diversos, que vinieron a integrarse sucesivamente en el Deuteronomio. En el primer discurso hay una parte (Dt 1-3) que no tiene relación con la ley, en el centro del libro, y que evoca temas de Números relativos a la conquista (espías, derrota en Horma, conquista de Hebrón y de Basán, ocupación de Transjordania). Estos remiten más bien a la historia deuteronomista, y en especial a Josué. Luego ese primer discurso cambia de tema, con una recomendación de obediencia a la ley (Dt 4), que establece un puente con lo que sigue. El supuesto segundo discurso comienza con una sección parenética (Dt 5-11), que introduce el código de leyes; lleva de nuevo al Sinaí, repite el decálogo y hace un apelo a la fidelidad, en vista de los peligros que se presentan al pueblo en Canaán. Por esos peligros pasó ya el pueblo que puede escuchar esa predicación.

El código mismo de leyes (Dt 12-26) presenta grandes fisuras, que minan su unidad. Se distingue en él un estrato más antiguo, que usa la alocución "tú" al promulgar la ley, y un estrato más reciente, que se dirige a un "vosotros". Al encontrarse ese fenómeno también en la parte parenética (Dt 6-11), cabe pensar que vengan ya de estadios preliterarios del Deuteronomio. Las bendiciones y maldiciones (Dt 27-28) son epílogo apuesto al código, en correspondencia con el prólogo. Los capítulos tienen que ver con la redacción deuteronomista del libro, como los iniciales.

La formación *de obra tan compleja supone largo tiempo y actividad de muchas manos. Hoy es general la convicción de que su cuna está en el reino del Norte. Un punto de referencia que orienta hacia ahí es la afinidad de la ley deuteronómica con el código de la alianza (Ex 20,22-23,19), encuadrado en la versión elohísta (también del Norte) de la tradición del Pentateuco. El Deuteronomio ha evolucionado sobre éste, para responder a*

otra situación. Supone a Israel viviendo en Canaán, en la época monárquica. Quiere salir al paso de la evolución negativa en el aspecto religioso, insiste en la centralización del culto en un lugar, para prevenir la cananeización de Israel en los santuarios de culto sincretista.

Otro indicio que orienta hacia el norte es el parentesco del Deuteronomio con la versión E y su sintonía con Oseas. Hay en todos un compromiso de lucha antisincretista; todos miran hacia Moisés, el hombre de la alianza; les es común la reserva ante la monarquía; todos hablan de la relación divino-humana en lenguaje de amor. El apego a la herencia mosaica hace que no sean innovadores, portadores de nuevos programas, sino redescubridores del valor de lo antiguo. En la conciencia de desviación del propio ser, la mirada se torna al origen.

¿De qué personas o ambientes puede pensarse que proceda el Deuteronomio en el norte? Hemos mencionado a Oseas y podríamos también pronunciar los nombres de Elías y de Eliseo, con su radical mosaísmo y su ofensiva antisincretista. Recientemente se ha llamado la atención sobre los levitas o el sacerdocio levítico del norte y se ha intentado sacar partido al esquema de alianza que subyace al Deuteronomio, un exponente más de que la tradición de la alianza es más fuerte en el norte que en Judá.

La forma exhortativa y el estilo de predicación del Deuteronomio son buenos indicadores en la dirección de los levitas. Estos tenían la función de guardar la ley, de leerla y de enseñarla (Dt 33,8-11). Eran quienes la conocían y quienes tenían autoridad para interpretarla y para actualizarla. Es lo que supone el Deuteronomio con respecto a la ley más antigua. Era también función del sacerdocio dirigir arengas al pueblo en armas, antes de la batalla (Dt 20,1-4). Y hay precisamente en el Deuteronomio un ánimo guerrero, en el espíritu de la guerra santa, como si frente al ejército profesional de la nación quisiera reanimar la vieja institución de la confederación sagrada.

Pero esta llamada de atención hacia el levitismo no debe hacerse exclusiva. La afinidad profética aludida es más documentable que la aportación levítica. Por lo demás, no hay en el Deuteronomio oposición entre sacerdocio y profetismo; ni el sacerdocio es ritualista (no lo es tampoco la ley deuteronómica) ni el profetismo es anticultualista. También el profetismo tenía un papel ante la guerra santa, como lo muestran las tradiciones de Elías y Eliseo.

El esquema de alianza que hay en la estructura de Dt 5-28 y la importancia que se atribuye en el libro a esa categoría teológica hacen pensar en el culto en donde se celebra y se vive la alianza. La celebración hace profundizar en su sentido, da lugar a la proclamación continua de su ley y ocasión para actualizarla y predicarla, como hace el Deuteronomio.

¿Cómo salta el Deuteronomio desde el norte a Judá y de su forma primitiva a la última? El reino del norte cayó pronto bajo la égida asiria y dejó de existir el año 721 a. C. Es evidente que parte de su población se refugió en Judá, llevándose consigo el tesoro de su tradición y obra literaria. El Deuteronomio primitivo siguió, sin duda, evolucionando, por actividad de los mismos que lo llevaron consigo en la nueva situación. Si la ley de centralización del culto en Dt 12 pensaba quizá en un principio en el santuario de Siquem o en el de Betel, en las nuevas circunstancias tenía que orientarse hacia Jerusalén. Con esa orientación, el libro debió dar ya la pauta para la reforma religiosa de Ezequías en Judá (716-687), con su clara tendencia a la centralización del culto por la supresión de los bamot *o santuarios locales (2 Re 18,4; 2 Cr 31,1).*

Pero hay otra reforma con la que el Deuteronomio parece estar estrechamente vinculado: la reforma de Josías el año 622 (2 Re 22-23). El "libro de la ley" encontrado en el templo en sus días debe corresponder con Dt 5-28, el libro depositado allí seguramente en tiempo de Ezequías. En esas circunstancias el libro favorece los propósitos tanto religiosos como políticos de Josías: representa tradición y obra literaria de una parte del pueblo (el reino del Norte); engrandece a Jerusalén, en cuanto que hace proceder de allí la palabra de Dios (Am 1,2; Is 8,18); refuerza la importancia de la dinastía de David; da ocasión a Josías para ganarse a los hermanos del Norte, algo importante para su secreto proyecto de reconstruir el gran reino de David.

Cierto es que el Deuteronomio no es la base única de la refor-

ma de Josías. Hay aspectos en que ésta va más allá que el Deuteronomio y en otros se queda corta: así en el punto del derecho de los levitas al servicio en el templo central (Dt 18,6-8 con 2 Re 23,9). Tal vez esa solución para el sacerdocio vacante de los santuarios suprimidos era demasiado utópica, al tropezar con los intereses del poderoso sacerdocio de Jerusalén. A una solución de compromiso se llegó únicamente después del destierro.

El hallazgo del libro y la reforma de Josías coinciden con la primera actividad de Jeremías, tan animado también por el espíritu religioso del Norte. Las afinidades que hay entre él y el Deuteronomio se pueden explicar por la herencia común y también por influjo en ambas direcciones, puesto que ninguna de las dos obras había aún cristalizado en su forma definitiva. Todavía tendrían ambas una edición deuteronomista, otro factor de afinidades.

A mediados del siglo sexto (550) surgió la llamada "historia deuteronomista", con los libros de los Reyes y una reedición de Josué, Jueces y Samuel, en el estilo y en el espíritu del Deuteronomio. Este encabezó esa historia, recibiendo en esas circunstancias su prólogo (Dt 1-3) y su epílogo (Dt 29-33). Esa redacción exílica del Deuteronomio explica ulteriormente el influjo de Jeremías y da ocasión a retoques de la obra. Algunos de éstos nos llevan incluso a la época posexílica, como ciertas matizaciones sapienciales que hay en el Deuteronomio

El paso último fue la separación del Deuteronomio de la obra deuteronomista y su incorporación al Pentateuco. Ello es, sin duda, obra de la escuela sacerdotal, que no tenía interés en el fracaso del pueblo acusado por el libro de los Reyes, y sí en cambio en la constitución mosaica del pueblo, de que habla el Deuteronomio. Si para el P Moisés es el legislador, para el Deuteronomio es el profeta, que funda también sólidamente el Israel eterno. Con la incorporación del Deuteronomio se reafirma la fidelidad a la revelación sinaítica, tan importante para P, se establece un compromiso entre tendencias diversas existentes en el pueblo de esa hora, y, en fin, se reúne en un conjunto toda la obra de Moisés, toda la ley, así surge la Torá o el Pentateuco.

En la expuesta reconstrucción del origen y de la formación del Deuteronomio hay pasos hipotéticos, pero no enteramente infundados. Es resultado de trabajos incansables, que siguen inspirando y animando ulterior dedicación al mayor esclarecimiento de su imagen.

La teología del Deuteronomio *cobra referencias definidas, en particular por lo que respecta a la dirección de su mensaje, cuando se tiene a la vista el proceso de la formación del libro. Preguntar por la teología de un código parece, a primera vista, poco prometedor. Pero un código legal de esta naturaleza tiene detrás de sí una legitimación teológica. El código deuteronómico no es, además, pura ley, sino predicación, mensaje deliberado. Si comenzó en el ámbito del culto y como fruto de la actividad de la predicación y si recibió retoques actualizadores, aún después de su cristalización literaria, es que pretendía ofrecer a sus destinatarios un mensaje siempre vivo.*

La complejidad literaria del libro no oculta su unidad fundamental de pensamiento y su concepción teológica sólida y orgánica. Aparte de la unidad convencional que le pueda dar su forma de discursos de Moisés, su unidad real reside en el esquema de alianza que subyace a todo el libro y en el tema fundamental que cataliza todos los restantes: el pueblo de Dios. En estos dos conceptos el Deuteronomio representa una cima, y desde ahí se puede afirmar que es uno de los libros más teológicos del A. T. En él se intrega lo viejo en lo nuevo, así aquello vive y esto se autoriza. El Deuteronomio es consciente y está seguro en su punto de vista: de su palabra exige no añadir ni quitar nada (Dt 13,1).

La herencia que, según hemos visto, recibe el Deuteronomio y la actividad creadora sobre la misma dan razón de su riqueza. En el Deuteronomio confluye la experiencia histórica y la reflexión teológica de personalidades y de instituciones en el lapso de siglos. Se integra en él como base la tradición mosaica, actualizada, viva, enriquecida. En esta actividad vitalizadora está la institución levítico-sacerdotal del reino del Norte, así como sus profetas, comenzando con Elías y Eliseo y siguiendo con Oseas y Amós. En el curso de su laboriosa configuración se beneficia también de la teología de Judá, del espíritu de Jeremías, del aire

reformador que anima a Ezequías y a Josías y hasta de aportaciones de los sabios.

El Deuteronomio es, por otra parte, expresión de la piedad de Israel, en la línea particular de Oseas y Jeremías, bajo el signo de la relación de amor. Dios se da a conocer por sus profetas a su pueblo bajo ese aspecto preciso, y al pueblo se pide respuesta en análoga actitud. El amor es lo que hace dichosos a quienes viven en él y facilita la respuesta a una ley que no es otra cosa sino revelación de amor. Sobre él versa precisamente su precepto fundamental.

La teología del Deuteronomio no reviste forma especulativa, sistemática, desencarnada, se expresa en exhortación y es un mensaje para el pueblo de "hoy". Este se halla al borde de la ruina nacional o ya en ella, y el Deuteronomio responde a sus interrogantes sobre su ser y porvenir. Cuando la nación y sus instituciones se derrumban ¿es él todavía el pueblo de Dios y está aún Dios con él? El Deuteronomio lleva al pueblo a las faldas del Horeb y le hace oír de nuevo, para su hoy, la respuesta a sus interrogantes. Por supuesto que él está a mucha distancia temporal y espacial del pueblo del Horeb; lleva hecho largo camino en Canaán; ha vivido ya una historia con muchas instituciones que no estaban allí históricamente (monarquía, santuarios, formas de culto, profetas verdaderos y falsos). Pero todo eso estaba allí previsto y como en germen. Y allí el pueblo puede escuchar de nuevo lo que es constitutivo de su ser y cuál es la garantía de su dichoso porvenir. El mensaje sinaítico cobra nueva elocuencia para el ahora histórico, porque sus intérpretes en el Deuteronomio tienen idea lúcida de lo que es el pueblo de Dios.

El pueblo de Dios se define en el Deuteronomio por la fórmula de la alianza: Yahveh es el Dios de Israel —Israel es el pueblo de Yahveh. "Has hecho decir a Yahveh que él será tu Dios... Y Yahveh te ha hecho decir hoy que tú serás el pueblo de su predilección" (Dt 26,17s; cf 29,9-12). Esa fórmula completa, integrada por sus dos miembros, no es anterior al Deuteronomio, se la encuentra sólo en Os 2,25: "Yo diré a no-mi-pueblo: Tú mi-pueblo. Y él dirá: Tú mi-Dios". Se dirige desde el Sinaí al pueblo del presente. El primer miembro de la fórmula —Yahveh es el Dios de Israel— no presenta problema: Yahveh es el creador y el salvador de Israel ya desde siempre. El segundo miembro es por parte de Dios una promesa y por parte de Israel una tarea. Se hace real en cada momento por la respuesta a la alianza. Esa respuesta es la que aclara el gran interrogante que el pueblo se plantea.

El pueblo de que habla el Deuteronomio no es exactamente una nación, ni un estado, ni una monarquía, sino una comunidad. Su constitución —la ley deuteronómica— no trae su legitimidad ni su autoridad de un legislador o de un estado, sino de Dios mismo y de la confederación sagrada que nació en su nombre. El rey es algo advenedizo y tan secundario, que el pueblo no lo necesita para ser. Lo mismo él que las demás instituciones se legitiman en la medida en que responden al preexistente pueblo de la alianza. Ese pueblo es el sujeto de que habla y al que se dirige el Deuteronomio.

Para designar a ese pueblo el Deuteronomio acuña un término: qehal Yahveh *o asamblea de Yahveh. El término existía ya antes y seguirá existiendo después; pero él le da un matiz preciso, para que exprese lo que él quiere decir. Antes era la convocación de los ciudadanos plenos —el* 'am*— para fines militares, judiciales y cúlticos. El Deuteronomio le da un sentido técnico, preludiado quizá en Mi 2,5 y asumido más tarde por algunos pasajes de P, de influencia deuteronómica. Es la asamblea de Dios en el Horeb, la constituida por el* 'am Yahveh *en el "día de la asamblea* (yom hagahal)*, el día preciso de la convocación para la conclusión de la alianza (Dt 9,10; 10,4; 18,16).*

Esa asamblea es delimitada; el Deuteronomio aclara quiénes no pueden entrar ni pertenecer a ella (Dt 23,2-9). Su formación es un acontecimiento histórico y puntual en el Horeb, pero ese acontecimiento sigue aconteciendo. Acontece ahora, si el pueblo convocado responde idénticamente al pueblo de cada hora y con ello se define o no qehal Yahveh. *El sí se da por la obediencia a las mismas normas que constituyen la asamblea en su momento original y por la apropiación de la actitud que allí expresó Israel*

delante de Yahveh. Eso hace que el pueblo de hoy sea el mismo de entonces. Es un ser dinámico que está en el hacerse.

El ser pueblo de Dios radica en una relación decidida internamente y que compromete todo el ser en su manifestación. Es una relación creada, pero que tiene que ser mantenida en todos los momentos, si ha de ser, efectivamente, algo real. ¿Cómo se crea y se mantiene?

Según el Deuteronomio el pueblo de Dios empezó a ser en un acto gratuito y libre de Dios, que "amó" a los patriarcas; porque los amó, les prometió futuro: descendencia numerosa y tierra de reposo. En virtud del amor y de la promesa a los padres, Dios "eligió" (bahar) *a Israel (Dt 10,15) y, consiguientemente, le dio las instituciones que le ayudan a existir como su pueblo en su tierra (el santuario, Dt 12,5; el rey, Dt 17,15; el sacerdocio levítico, Dt 18,5; mensajeros en los profetas, Dt 18,15).*

El Deuteronomio acuña el término bahar, *elegir, para expresar la iniciativa divina en la singular relación con su pueblo. Dios es siempre el sujeto, y el pueblo con sus instituciones es el término. Significa separar de la masa de los pueblos, con intención de salvar, y ello no por méritos ni por la grandeza de Israel, sino por gratuito amor de Dios (Dt 7,6ss; 9,5s).*

El separado es consiguientemente un pueblo consagrado (qadoš). *Esto no es propiedad del pueblo en sí (lo será según el P), sino que es nota que surge en la referencia efectiva con el Dios santo (Dt 7,6; 14,2.21; 26,18); a raíz de eso deviene su "propiedad particular"* (segulah), *algo sinónimo de "santo". Con estos rasgos definidores el Deuteronomio denuncia una vía por la que Israel está siempre en trance de perder su identidad. La pertenencia al Dios que amó y eligió excluye el reconocimiento de dioses que no han dado muestras de serlo en acción de salvar y de ofrecer identidad a un pueblo como el de la asamblea del Horeb.*

Amor, promesa, elección están en el origen de la relación que crea el pueblo de Dios. Son también el fundamento de la acción salvadora que se prolonga en la historia. "Porque (Dios) amó a tus padres y eligió a su descendencia después de ellos, te sacó de Egipto..., desalojó ante ti naciones más numerosas y más fuertes que tú, te introdujo en su tierra y te la dio en herencia, hasta hoy" (Dt 4,37s).

Según eso, la alianza deuteronómica es, ante todo, don y promesa. Desde ese lado se mantiene por encima de todas las eventualidades y situaciones de la historia, fundando segura esperanza aun dentro de la tribulación y del fracaso aparente. Coincide con la fidelidad que Dios manifiesta en la historia guiada por él, desde los patriarcas al éxodo, desde Egipto al Sinaí y a Moab, desde aquí a la tierra de reposo.

Pero el pueblo de Dios se hace en la respuesta del mismo a la iniciativa de Dios. Como cauce de respuesta la alianza tiene su ley, que en el Deuteronomio es el decálogo mosaico (Dt 5) y la ley dada en el Horeb (Dt 12-26). La alianza exige obediencia a la ley, una obediencia animada por el amor, correspondencia al amor previo y permanente de Dios.

La ley intenta ser guía del pueblo en todas sus dimensiones, tanto en la relación interhumana como en la directamente religiosa, en realidad inseparables. Su fundamento y su síntesis se encuentran en el mandamiento capital: "Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza" (Dt 6,5). Este es el mandamiento inculcado y predicado incansablemente en el Deuteronomio.

El código de leyes concretas será especificación de este mandamiento, del cual se deducen todos los mandamientos. También es la actitud de amor requerida en ese mandamiento la que tiene que animar la obediencia a los otros, pues es esa actitud la que crea el pueblo de Dios en el mundo del hombre. Dentro de esa actitud la obediencia es fácil, como afirma Dt 30,11-14, si bien no hay cumplimiento que responde exhaustivamente a su exigencia, pues el verdadero amor no tiene límites y la capacidad de amar lo tiene.

En el amor la ley se interioriza y se transforma en vida y en principio de realización en totalidad, de salvación. Al pueblo de la alianza se le ofrece en ella el camino de la vida y se le persuade con todos los lenguajes a que lo elija y a que con ello se guarde del camino de la muerte y de la maldición que representa el no estar en el camino de la vida (Dt 30,15ss). El pueblo interpe-

lado está siempre en la precisión de decidir, de elegir libre y responsablemente. Aunque haya estado largo tiempo en posesión de la tierra de Canaán, está siempre en camino hacia la "tierra de reposo", a la cual no se llega por la sola posesión material de una tierra.

La ley del Deuteronomio es agresivamente anticananea, porque intenta sacar al pueblo del peligro de perder su identidad en Canaán. Para guardar esa identidad reclama una serie de unidades, que pueden también ofrecer el esquema para estructurar su teología: un Dios, un lugar de culto, un pueblo, una tierra.

La unidad y unicidad de Dios es el objeto de la proclamación y predicación del mandamiento capital. La unidad del lugar de culto en el santuario elegido es requerida por la ley que encabeza el código deuteronómico (Dt 12,5). El pueblo es una comunidad de hermanos, perfectamente diferenciada en su ser, en la que es hermano igual el rey, que el profeta y que el pobre (Dt 17,15; 18,15; 15,7). Es una familia en torno al Dios presente en el lugar elegido. Todo es resultado de acción libre, a diferencia de las religiones naturistas, en donde todo es "natural", anterior a toda acción libre y responsable.

En esa línea de unidad está también la de la tierra, un factor integrante del pueblo de Dios en la concepción deuteronómica y ya objeto de la promesa patriarcal. La tierra es la heredad (nahalah) *que Dios da a su pueblo; en ella se encarna la bendición* (berakah) *y por eso es la tierra del reposo* (menuhah).

La tierra no es propiedad, ni puede pasar a serlo, de unos pocos, sino de todo el pueblo y de cada uno dentro de él. Dios la dio a Israel (Dt 1,8) como su herencia y lugar de morada, cumpliendo la promesa a los padres (Dt 6,23; 8,1). Todo Israel entra en posesión de esa tierra buena (Dt 8,7-10) que "mana leche y miel" (Dt 6,3; 11,9). En ella Dios bendice con los bienes naturales que proceden de la tierra (Dt 12,7; 15,6). La tierra y sus bienes son señal de la bendición de Dios y remiten a él. Por eso es la tierra del reposo. Reposo de la peregrinación, del acoso de los enemigos; pero, sobre todo, reposo, porque Dios está en la tierra con su pueblo. El es el reposo significado por la tierra (Dt 12,9; 25,19). No es un reposo estático, sino que se está haciendo

dentro de la tierra misma, en la obediencia y el amor del pueblo que lo busca.

El pueblo elige a sus jefes

1,9-14.

La creación de un "pueblo de hermanos" es el tema del Deuteronomio. El prólogo del libro recoge, por boca de Moisés, momentos iniciales de su configuración en el monte santo, el Horeb. Antes de eso se lo ve ya naciendo como iniciativa de Dios en la promesa patriarcal y en la liberación de servidumbre. La mirada retrospectiva de Moisés nos lleva al momento en que el pueblo mismo asume como quehacer la propia creación, en la elección de sus jefes.

Para reconstruir ese momento el predicador refunde y actualiza recuerdos que ya tuvieron su versión en las fuentes antiguas. En Núm 11,11ss se reproduce una queja de Moisés al Dios creador del pueblo, en la que el guía se confiesa incapaz de llevarlo a destino. La respuesta de Dios consiste en infundir del espíritu que anima a Moisés en los ancianos del pueblo. Estos serán también testigos de la fuerza de Dios y portadores del pueblo, como Moisés. En Ex 18,13ss Jetró aconseja a su yerno Moisés constituir como jueces a hombres rectos del pueblo, para que le ayuden a gobernarlo. Allí se proclama una iniciativa de Dios en el carisma; aquí una iniciativa humana en la institución.

En el pasaje que comentamos confluyen los dos factores con perspectivas nuevas. Moisés no habla con Dios de su incapacidad, sino con el pueblo mismo. Necesita de él para servirlo. El pueblo es requerido a designar sus jefes en hombres sabios y experimentados de todos sus estamentos. El Deuteronomio concibe el pueblo bajo la imagen de la confederación sagrada. Para diseñar su estructura y sus jefes emplea términos de raigambre militar, de milicia santa; pero realmente piensa en una comunidad de hermanos. Los jefes son servidores del pueblo en función de un orden justo. La madurez humana y teológica de esta con-

cepción del pueblo es llamativa. En un contexto de autoritarismo y de teocracia se abre camino una descentralización, una democratización y una suerte de secularización.

La teología deuteronómica consigue la armonización de lo carismático con lo institucional. Dios no está con el pueblo desde arriba, sino dentro. Está en el pueblo mismo. De este pueblo en que está Dios arranca la misión legitimadora de sus jefes. Estos no son en el Deuteronomio autócratas ni pastores de sí mismos, sino servidores del pueblo, hermanos entre los hermanos. Es una lección provocadora para los gobernantes de los pueblos, de la iglesia y de toda comunidad humana, en cualquiera de sus niveles.

Prólogo de la ley

4,1-2.6-8 y 4,1.5-9.

La ley del Deuteronomio está precedida de un prólogo (Dt 5-11), que establece sus fundamentos histórico-teológicos y que la condensa toda en el precepto capital. A este prólogo se antepuso un capítulo (Dt 4) que lo une con los tres primeros capítulos del libro, comienzo de la historia deuteronomista (Dt 1-3). Ese capítulo de enlace es, pues, un prólogo al prólogo de la ley. Tiene forma de discurso. Moisés prepara al pueblo para la entrada en la tierra y para una vida dichosa en ella. Aunque la forma es convencional y la impostación ficticia, es un modo elocuente de señalar en el pasado el fundamento del presente y de abrir a éste el horizonte hacia el futuro.

El discurso es una predicación de la ley enfocada en su totalidad, en todos sus "mandamientos y decretos". El predicador no la impone, sino que intenta suscitar la obediencia a ella razonando e inculcándola como camino de vida dichosa. La vinculación entre la obediencia a la ley y la posesión de la tierra es insistente. Desde fuera de la tierra aparece como condición para la entrada; desde dentro como garantía de permanencia. La tierra tiene aquí simultáneamente dos valores, uno real-histórico y otro teo-

lógico. Para quienes aprecian el segundo son valores inseparables. La tierra es promesa cumplida y lugar de vida dichosa en cuanto que Dios está en ella. Los destinatarios del discurso —Israel en la época exílica— están con respecto a la tierra en situación análoga a la de los hipotéticos oyentes del Moisés histórico: a las puertas de ella, entre tenerla y no tenerla. Para unos y para otros la tierra significa el futuro, un futuro que se define como don y como compromiso.

La obediencia a la ley es inculcada en el discurso, primeramente por la evocación de un caso del pasado: el acto de idolatría de una parte del pueblo en el lugar de Baal-Peor (Núm 25). La desobediencia a la ley comportó allí la muerte, y la obediencia, vida. Así también ahora: la obediencia a la ley conduce a la vida verdadera.

En segundo lugar, la ley hace sabios y prudentes. Estas son notas de valor universal, como proclaman todas las literaturas sapienciales. Israel llamará la atención entre las gentes por su sabiduría: saber lo que se es, lo que se quiere ser y a dónde se quiere ir. El destino de Israel es andar con Dios un camino que tiene el término en Dios mismo: Dios es la vida dichosa y plena. El pueblo anda ese camino obedeciendo la palabra de la ley. El acercamiento de Dios al hombre por la ley tiene el mismo carácter salvador que la acción salvadora en la historia. Dios muestra en ella al hombre el camino justo y recto.

La obediencia a la ley se recomienda, en tercer lugar, por su vinculación con la memoria de los acontecimientos que han revelado a Dios como salvador. Esas obras de salvación son el fundamento de la ley; son el prólogo histórico que revela a Dios como el que busca la vida lograda de su pueblo. De ahí la obligación de perpetuar esa memoria, para que las generaciones que vengan sepan, a su vez, en donde tiene la ley su razón y fundamento.

Este tema de la transmisión de la memoria, tan característico del Deuteronomio, tiene también sus ecos en la lírica (Sal 78). El nexo de la ley con la sabiduría encontrará su mejor expresión en los Sapienciales tardíos (Eclo 24). La idea de la cercanía de Dios por medio de la ley esconde una referencia al Arca de la alianza,

que está en medio del pueblo. La vinculación de la ley con la historia santa impide que aquélla derive hacia el nomismo.

Las pruebas de Dios

4,32-40 (4,32-34.39-40).

El capítulo introductorio a la ley deuteronómica termina con una profesión de fe monoteísta y una exhortación a la obediencia al mandamiento capital. Lo fundamenta en "pruebas" que hacen reconocer a Dios como el único. La afirmación monoteísta es aquí tan explícita como en el Segundo Isaías. Se asemejan en que ambas están hechas frente a la idolatría y en polémica con ella, y ambas también ante el horizonte grande de los pueblos que Israel descubrió en directo en el destierro.

El punto clave de la perícopa está señalado por la proclamación de la unicidad de Dios, repetida a modo de estribillo (v.25 y 39). La aseveración proclamativa aduce pruebas. Las pruebas de Dios están para Israel en su historia. Aquí se ven como centrales la revelación en el Horeb (Sinaí), en teofanía de fuego, y la liberación de servidumbre en Egipto, con fuerza y gesto guerrero. Desde ahí la mirada se torna hacia atrás y encuentra como fundamento de esas manifestaciones salvadoras el amor de Dios a los patriarcas; se torna hacia adelante y ve que la acción salvadora se prolonga en la conquista de la tierra. Esos grandes momentos son los recogidos en las antiguas profesiones de fe de Israel o en el "credo histórico" de que el mismo Deuteronomio es transmisor (Dt 26,1-11).

Por los acontecimientos proclamados en el "credo", y también por todos los momentos intermedios, ya que aquéllos están en secuencia y revelan un propósito, Dios entró en la vida de Israel como el único. Ningún otro dios se dio a conocer en ese camino histórico como salvador. Los eventuales ídolos y deificaciones momentáneas se han mostrado decepcionantes. Con ese tan vasto margen temporal y espacial de experiencia, Israel no puede admitir que haya otro Dios, pues ninguno se ha adelantado a ofrecer pruebas semejantes para serlo. Más aún, las pruebas que ha dado Dios excluyen que haya otro, pues se hubiera interpuesto en el camino de su salvación en el contexto de todos los pueblos.

El predicador no se muestra aquí como un teorizante de teólogo, sino como un pastor. Se dirige al pueblo como a un tú, situado en el presente, tentado un día por las deidades cananeas y desilusionado ya de ellas, decepcionado del curso de su historia y sin un futuro claro. Su intento es abrir la puerta de ese pueblo a la esperanza. Y lo hace precisamente refrescándole la memoria sobre sus mismos fundamentos. Se podría decir que su homilía versa sobre la vocación eterna de Israel, de ningún modo cancelada por el curso de los hechos históricos, sino asegurada sobre las mismas pruebas de Dios. Estas comprometen a Dios en su fidelidad y comprometen al pueblo a responder ahora mismo.

La puerta hacia el futuro está, según el predicador, en la fidelidad a la alianza en su mandamiento capital. Por la vuelta obediente y esperanzada al Dios único el pueblo conecta otra vez con la raíz misma de su ser; se identifica con el pueblo amado por Dios en los patriarcas, el que fue librado de servidumbre, el que escuchó su palabra en el Sinaí y el que recibió para morada una tierra. La relación creada por Dios con él sigue en vigor; más aún, está como recomenzando ahora en esos mismos términos. El Dios que llenó de obras salvadoras el pasado tiene para llenar el presente y el futuro.

5,1-3.6-7.11-12.16-21a; [*6,4-6*] (Cfr *Ex 20,1-17,* pág. 185).

El sábado

5,12-15.

El sábado es un día que hay que recordar, guardar, santificar, distinguir por el descanso del resto de los días. La ley lo prescribe así desde los códigos más antiguos hasta los más tardíos: el decálogo mosaico en sus dos versiones (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15), el decálogo cúltico (Ex 34,21), el código de la alianza (Ex 23,12), la ley sacerdotal (Ex 34,21).

El origen del sábado no se ha dejado aclarar satisfactoriamente. De su presencia en el decálogo mosaico se desprende que Israel lo observó desde la época nomádica. Más atrás de ahí se ha pensado encontrarlo en el *sapattu* babilónico, un día nefasto en el plenilunio de la mitad del mes. Apoyarían ese origen del sábado bíblico la coincidencia de los nombres y el hecho de que en algunos textos bíblicos antiguos se pone el sábado en paralelismo con el novilunio (Is 1,13; Os 2,13); en ese caso el sábado sería un día mensual y no semanal. El origen de la semana de siete días es, por su parte, oscuro; no se deriva del calendario lunar por el que se regía el antiguo Israel, sino del significado simbólico del número siete. Una hipótesis plausible atribuye a Josías (siglo 7 a. C.) el cambio del calendario lunar para las fiestas por el de fechas fijas del año solar y también el del sábado mensual por el semanal. De todos modos, el origen babilónico del sábado, lo mismo que el origen cananeo o el quenita, no pasan de ser explicaciones hipotéticas. Israel hizo su propia etimología del sábado, derivándolo de *sabbat,* cesar, interrumpir el trabajo; pero esa explicación etimológica es evidentemente posterior a la multisecular existencia del sábado.

El sentido de la consagración o dedicación a Dios de un día como el sábado es bastante confuso. El sábado no es propiamente un día de fiesta y de culto. Es sencillamente un día de reposo. Tal vez sea el reposo, como en el caso del año sabático (Dt 15,1ss), un reconocimiento del derecho o de la propiedad de Dios sobre la tierra y sobre el tiempo. El no hacer uso del tiempo y el no explotar la tierra servirían para tomar conciencia de ese derecho de Dios y ofrecérselos.

El precepto del sábado va seguido en el decálogo mosaico de motivaciones y explicaciones, sin duda, crecimiento tardío del escueto precepto primitivo. Difieren en las dos versiones del decálogo. En la versión sacerdotal (Ex 20,11) el fundamento teológico del reposo sabático es el descanso de Dios al final de la creación; en la versión deuteronómica es el éxodo hacia la tierra del reposo. Allí la razón es directamente teocéntrica: el sábado es para Dios, dedicación a él asemejándose a él; la observancia del sábado expresa la relación del hombre con el Dios creador.

Aquí la razón es más antropocéntrica: el sábado es para el hombre; al celebrarlo comparte con la familia, con los esclavos y hasta con los animales de trabajo su condición libre y el reposo que Dios le ha concedido en su tierra. Esta motivación social y humanitaria estaba ya en el código de la alianza (Ex 23,12), pero esa profundización teológica de la referencia a la liberación de servidumbre (éxodo) y a la donación del reposo en la tierra es propia del Deuteronomio. Esos dos puntos de referencia son precisamente los pilares de la teología deuteronómica. El sábado es una síntesis de su teología.

Desde el destierro el sábado vino a ser principio de identidad del judaísmo. Por eso extremó la observancia escrupulosa del reposo (Neh 13,15-22; I Mac 2,32-41). Con el predominio del nomismo la observancia del sábado terminó por constituir una carga insoportable y dejó de ser el día alegre y gozoso. Jesús volvió a acentuar el sentido humanitario que tiene en el Deuteronomio, al proclamar que el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2,23-28).

Escucha, Israel

6,1-7 y 6,4-13 (6,3-9/6,2-6/6,4-9).

La alocución "Escucha, Israel" es típica en el modo de hablar del predicador deuteronómico (Dt 5,1; 9,1...). Aquí (v.4-9) introduce la fórmula y da el nombre a la principal oración judía de todas las edades, el *Sema'*, integrada por ese pasaje y por Dt 11,13-21 y Núm 15,37-41.

El pasaje que ahora leemos no es predicación, sino proclamación. Es una profesión de fe en el Dios único y una afirmación del precepto de amarlo, un precepto que debe grabar bien el presente y transmitirlo al futuro.

La llamada a Israel con el "escucha" supone como cuadro la asamblea convocada *(gahal);* con esa llamada al tú presente se abre la asamblea. El primer acto de la asamblea es la profesión de fe. La afirmación monoteísta no tiene quizás en esta fórmula

alcance absoluto, como lo tendrá cuando se haga objeto de proclamación la unicidad de Dios en sí misma. Aquí la afirmación tiene tensión polémica frente al baalismo cananeo, que tentó a Israel durante toda la época monárquica. Lo que Israel proclama directamente en esta fórmula es que fuera de su Dios no se le ha mostrado como divina ninguna deidad o deificación. El que se le ha revelado como Dios le ha liberado de la opresión de todos los ídolos del mundo.

El "amarás" es la respuesta adecuada ante el que se ha revelado como Dios. Para definir esa respuesta y para formular el precepto del reconocimiento exclusivo usa la teología predeuteronómica otros términos. También el Deuteronomio conoce el término temer, así como obedecer, confiarse, apegarse. Pero encontró el término "amar" como el más feliz de todos, porque expresa la entrega total del ser y nunca admite un alto o un basta. Oseas y Jeremías hacen suyo ese término; parte de la realidad humana del amor conyugal como la mejor analogía y como el lugar en que se puede vivir la relación del hombre con Dios. El Deuteronomio tiene más bien ante los ojos la imagen del amor filial: Dios es el padre que da el ser y que educa a su pueblo, como hace un padre con su hijo (Dt 8,5; 14,1), y el pueblo debe responder como el hijo ante el padre. Por supuesto, todas las analogías tienen un punto en que son válidas y muchos en que no lo son.

La apropiación de esa actitud de amor ante el Dios único no debe ahorrar modos ni medios, ya que es de suprema incumbencia. Hay que grabar en la memoria tanto el "Dios es solamente uno" como el "amarás", llevarlo en la lengua, repetirlo, anunciarlo en todo momento a los hijos, escribirlo en el propio cuerpo y en los lugares visibles de la casa. Esos modos externos de actualización ayudarán a tenerlo presente a toda hora y así llenar con la fe y con el amor la existencia. Cierto, esos actos externos no tendrían sentido, si no fueran ya expresión de una actitud de la persona. La transmisión de la memoria de generación en generación reafirma la identidad y mantiene la continuidad de la autocomprensión. Los hijos que la hacen propia dan en nombre de Dios la razón a sus predecesores.

La predicación de este mandamiento capital que incluye todos los otros evoca sus fundamentos y los actualiza. El fundamento del precepto es la obra salvadora de Dios, desde la promesa hecha a los patriarcas hasta la donación de una tierra de bienes a un pueblo que padeció servidumbre en Egipto y conoció penuria en el desierto. Ese pueblo no se siente autóctono en la tierra, como si se la hubiera dado la misma naturaleza; recuerda su estar fuera de ella, y ese recuerdo se la hace apreciar como un don. El sujeto del don no es otro sino su Dios. Y es precisamente la apreciación de la tierra desde esa perspectiva la que pone en sus bienes la plenitud que la hace lugar de existencia dichosa y de vida lograda.

El pueblo elegido

7,6-11.

La presente definición deuteronómica del pueblo de Dios es simultáneamente denuncia y promesa para los oyentes históricos a quienes se dirige: no son aún ese pueblo, pero habrán de serlo. El autor la hace en contexto de predicación del mandamiento capital ("El Señor tu Dios es solamente uno"), que el pueblo violó por la pacífica aceptación de las divinidades cananeas; con ello traicionó su propia identidad. Los profetas y los predicadores levitas ya han intentado hacérselo ver así, tomando pie de la catástrofe nacional y de la pérdida de la tierra, acontecimientos que se veían venir desde el comienzo del siglo octavo.

El Deuteronomio abunda en la lectura de la historia en esa misma clave. Al hablar convencionalmente por boca de Moisés, su denuncia toma también carácter de promesa, en cuanto que ve al pueblo no precisamente muriendo, sino en el trance de nacer como pueblo de Dios, preparándose para entrar en la tierra de destino. Su definición intenta llevar a sus oyentes a la plena concienciación de su identidad, para que respondan de acuerdo con ella y así se hagan efectivamente pueblo de Dios. Cual-

quier momento, aunque sea el final, es bueno para comenzar una existencia nueva.

El ser pueblo de Dios radica en que Dios lo consagró, lo introdujo en su esfera, lo hizo su propiedad. La razón de que Dios lo eligiera fue su amor, el cual no busca otras razones más allá de sí mismo. El pueblo en sí no las ofrecería, pues no tiene ninguna suerte de grandeza que lo haga preferible a cualquier otro pueblo. A pesar de todo, Dios hizo una promesa a sus padres y la cumplió en los hijos, librándolos de servidumbre. Los hijos de los hijos se siguen sabiendo amados y librados. Esa iniciativa gratuita de Dios es la que constituye la grandeza de este pueblo, y no principio alguno natural de grandeza.

Los precedentes y los paralelos de este lenguaje teológico se encuentran en la versión elohísta de la historia: Dios hizo a este pueblo "reino sacerdotal (consagrado) y pueblo santo"; y están también en la experiencia personal, traducida en mensaje, de Oseas y de Jeremías, y en otras expresiones del mismo Deuteronomio, que concibe a Dios como el que anda buscando un pueblo entre los pueblos para hacer de él su propiedad particular (Dt 4,20.34; 26,7s). Afirmar que Dios ama es demasiado misterioso. ¿En dónde es dado leer ese sentir de Dios? Por supuesto, en ningún otro lugar ni doctrina exotérica, sino en el sencillo sentirse objeto de su amor en el camino de la existencia. El sentirse amado hace ver la sinrazón de ese amor del lado del pueblo mismo y conduce a buscar la razón del amor sólo en Dios.

La prueba de que es Dios quien ama está en la fidelidad, la constancia y la firmeza de ese amor. Ningún otro amor sería así. Dios da la muestra de ser Dios en su seguir amando a los hijos y manteniendo su relación de alianza por las generaciones, según había prometido a los padres. En este punto los oyentes directos del predicador deben sentirse aludidos: les debe alentar la promesa, válida para ellos ahora mismo, y les debe también provocar el compromiso de respuesta. El mismo sentirse comprometidos es una señal de elección, pues supone un don ofrecido. El amor de Dios a los padres y a los hijos de éstos sigue llamando a los hijos de los hijos. El juicio que parece caer colectivamente sobre el pueblo no es ciego y envolvente: es sólo para los que

aborrecen el amor ofrecido. Aquí salta el tan comunitario Deuteronomio del colectivismo atávico a la afirmación decidida de la retribución personal (cf Dt 24,16).

La tierra de la promesa

8,2-3.14b-16a y 8,7-18.

En la presente lectura se reúnen dos predicaciones que se completan mutuamente. Suponen dos situaciones diametralmente opuestas: la una de peregrinación y de carencia; la otra de reposo y de abundancia. Allí se evoca el camino del desierto y la privación de todo sustento natural; aquí se pone delante la tierra rica y buena. Las dos situaciones sirven para probar al pueblo y también las dos para mostrar que Dios está con él. En un caso es prueba la pobreza; en el otro lo es la riqueza; allí da Dios el sustento satisfactorio; aquí hace que el sustento autoproducido satisfaga. El predicador orienta la atención, desde ambas situaciones, hacia la tierra del reposo; en un caso mirando hacia ella desde fuera; en el otro desde dentro. Allí será verdaderamente tierra de reposo por la esperanza; aquí lo será por la memoria. Esas son las dos dimensiones de mirada que pueden reconocerla como tierra de Dios, condición necesaria para que sea la tierra del reposo. Las dos predicaciones globalmente son una predicación de la alianza.

La mirada retrospectiva hacia el desierto, fuera de la tierra buena, no debe resultar muy anacrónica a unos oyentes que están precisamente asistiendo a la ruina de la nación y a la pérdida del país. No hay coyuntura en que se tenga que vivir con tanta intensidad la condición de desierto. Evocar el desierto histórico ahí es dar dimensiones hondas al presente. El predicador intenta precisamente llenarlo de sentido y responsabilizar al pueblo en esa hora. La paradigmática historia del pasado muestra que el desierto no es una situación ciega y sin propósito de nadie, sino una situación de prueba en la que el hombre y el pue-

blo se retratan. Se retratan delante de Dios, puesto que él no está ausente de esa situación. Dios es proclamado allí como el que acrecienta el precario sustento natural y como el que sacia el hambre honda con la palabra del mandamiento que es vida y guía hacia ella (Dt 30,15ss; 32,47). Esa imagen del desierto debe decir algo al presente: ayudar a encontrar sentido y despertar la esperanza.

La mirada a la tierra arranca un canto a sus riquezas, su fertilidad, sus frutos, sus preciosos minerales; parece como si fuera un canto al paraíso (Cf Dt 11,10-15). No hay palabra que la describa más elocuentemente que la palabra "buena". También se puede decir que nunca se es tan consciente de las cualidades de la tierra como cuando se está para perderla. Pero esa tierra buena es también lugar de prueba. El que considere sus riquezas como producto natural de la tierra o como fruto de sus capacidades la reduce a esas mensurables dimensiones y la priva de la densidad que tiene para quienes la ven como un don de Dios. Aquéllos tienen el pan sin la palabra, necesaria como el pan para el sustento completo. El pan de la abundancia sin Dios no es pan de vida: le falta la gratuidad y la sorpresa de Dios. La mirada anterior, desde el desierto, recuerda su cualidad de don histórico y alerta la atención hacia la perspectiva de su pérdida. La tierra "buena" es siempre un futuro que hay que construir, respondiendo a la palabra. Esa tierra está por encima de su posesión histórica y también de su pérdida histórica: es el lugar del mundo en donde el hombre está con Dios.

La memoria debe ayudar a valorar con perspectiva. El predicador evoca los caminos que Dios hizo con su pueblo, desde Egipto, por el desierto, hasta la tierra, para avivar la memoria del pueblo del presente. Considera que es siempre buena hora para preparar a la entrada en la tierra, ya que en todo momento se está en trance de entrar en ella y en peligro de no entrar. En este momento se propone denunciar lo que el pueblo no hizo: recordar. Y por eso cayó en lo que el hipotético Moisés le diría que no hiciera: atribuir a las fuerzas naturales (deificaciones baalísticas) y a su propia eficacia el bienestar de Canaán. Pero la recomendación del fundador del pueblo tiene aún aquí su

hora. Es una promesa que debe hacer revivir la esperanza. La verdadera prosperidad y dicha en la tierra es un don del Dios de la alianza al pueblo que responde a la alianza.

El intercesor

9,7-19.

Esta lectura es la versión deuteronómica del episodio de culto idolátrico —Yahveh asociado con un símbolo de las religiones naturistas—, referido en versión más antigua por Ex 32. La reconstrucción de los hechos difiere de ésta en detalles. La evocación de la rebeldía prototípica en el Sinaí-Horeb, una suerte de "pecado original" del pueblo recién-nacido, forma ahora parte de un sermón en boca de Moisés. La perspectiva que refleja es la del guía carismático, que primero aprende en el monte, por indicación de Dios, lo que está pasando abajo, y luego constata con sus ojos lo que hizo el pueblo en su ausencia.

El propósito didáctico de esta utilización del episodio es manifiesto. Al autor del sermón no le interesaba reconstruir las cosas como fueron, suponiendo que eso estuviera en su mano; tampoco es su intención denunciar el pecado específico en que, según apreciación de profetas y teólogos, incurrió el reino del Norte, desde su primer rey Jeroboam (1 Re 12,26ss). Su intento es tipificar, sirviéndose de un caso elocuente del pasado, la infidelidad de todo el pueblo, Israel y Judá. Para el Deuteronomio en el trasfondo de todas las desviaciones religiosas de su pueblo está el sincretismo del yahvismo con la teología cananea. Por el "recuerda y no olvides que provocaste" el predicador interpela a sus destinatarios en la época del destierro con la denuncia de un pecado que los retrata a ellos como a los distantes antepasados.

En el hilo del discurso el recuerdo de ese pecado prototípico tiene por objeto deshacer la pretensión de que Dios haya dado su tierra a este pueblo por su merecimiento o su justicia. La teología deuteronómica de la conquista precisa que el don de la tierra obedece a la injusticia de sus anteriores ocupantes y, sobre todo, a la promesa que Dios habia hecho a los patriarcas. El

predicador denuncia el inmerecimiento de Israel y su injusticia, recordándole su comportamiento desde el éxodo hasta la entrada en Canaán; en ese recorrido destaca el acto de infidelidad en el Horeb.

La categoría teológica fundamental del Deuteronomio, la alianza, ocupa aquí el primer plano. Pero no es porque al predicador de la misma le interese el recuerdo del acontecimiento fundacional al pie del monte santo, ni tampoco la ruptura allí mismo, un dato acusador de infidelidades pasadas, que ponen en evidencia las presentes. Le interesa como principio de esperanza. El discurso intenta suscitar en sus oyentes una actitud penitencial que lleve a la conversión y alentar una confianza que abra las puertas del futuro. Por eso no recuerda únicamente el Horeb como ruptura de alianza, sino como renovación de la misma. Si allí está el prototipo de la infidelidad de toda hora, también el modelo de salida de las encrucijadas más complejas. En el momento en que el pueblo adopte la actitud del pueblo que se puso ante Dios en el Horeb, reproducirá el acontecimiento del "día de la asamblea", que dio origen al pueblo de Dios. Este no es un dato estático, sino una realidad dinámica, que puede morir y renacer. La ruptura de las tablas significa que la relación de alianza no existe y que Dios no está salvando en ella a un pueblo que no responde como el que debe ser salvado. Pero la parénesis proclama que el don de la comunicación no se retira, que la palabra de Dios se ofrece de nuevo y que puede ser consignada en otras tablas.

Los oyentes del predicador han podido tomar conciencia de sus pecados y de su responsabilidad en la pérdida de una tierra que les había sido dada. Lo que les dice él al respecto se lo habían dicho ya en muchas ocasiones y de muchas maneras los profetas. Pero ahora oyen también que la tierra no se dio a justos sino a pecadores, en virtud del amor y de la promesa de Dios a los patriarcas. Tal amor y promesa son eternos y se mantienen por encima de su mismo inmerecimiento. La alianza que se renovó un día al pueblo, en virtud de las súplicas del guía Moisés, puede también ahora renovarse, cuando alguien en él adopte por él la actitud de verdadero pueblo de Dios.

La figura de Moisés es en todo el discurso la del intercesor y mediador de la alianza. Lleva consigo el pueblo en actitud penitente y suplicante y trae para él la comunicación de la palabra que da vida. Dios viene al hombre por el hombre. La actitud de reconocimiento de la distancia y del pecado es el lugar propicio para la vivencia de la cercanía y de la gracia. El verdadero intercesor no se disocia de su pueblo, sino que asume su flaqueza y la hace súplica que busca redención. En el arquetipo de Moisés diseña el autor la función de todos los mediadores carismáticos, los profetas, el sacerdocio levítico, el siervo de Yahveh. Es la imagen del "verdadero Israel" de cada momento histórico. Este es el que representa y mantiene la alianza para el pueblo, para todos los pueblos que han de hacerse pueblo de Dios en el mundo. La imagen es un dato: alguien hay siempre en el mundo que encarna el verdadero pueblo de Dios; es una esperanza para todos los que están buscando hacerse ese pueblo; es un reto para el mundo que debe hacer suya esa imagen.

Los levitas

10,8-9.

Esta sucinta referencia al origen del sacerdocio levítico recurre en el fragmento de un itinerario que presenta a Israel en las etapas finales de su peregrinación por el desierto (Dt 10,6-9). Aunque algunos de los lugares y el dato de la muerte de Aarón corresponden con Núm 33,31-38, las divergencias entre el pasaje que comentamos y el de la gran síntesis de etapas del desierto muestran que no puede haber relación literaria entre ellos. Nuestro pasaje es un paréntesis en medio de un sermón en que Moisés recuerda la alianza del Horeb, su ruptura y su renovación. El pretexto para insertar en él la mención de la tribu de Leví es, sin duda, la alusión al arca de la alianza, a cuyo servicio están los levitas. Pero la verdadera razón del interés por la tribu sacerdotal en este preciso momento es mostrar que no tuvo parte en el acto de culto idolátrico presidido por Aarón en el Horeb: el sacerdocio levítico nació después de la muerte de Aarón y lejos

de aquel lugar. Con ello el Deuteronomio no hace sino abundar en la celebración del buen nombre que se ganan los levitas, ya según las versiones más antiguas de los acontecimientos en torno al monte santo (Ex 32,26-29); él mismo conoce su celo en defensa del yahvismo puro y su fiel alineación con Moisés (Dt 33,8-11).

El origen histórico del sacerdocio levítico no tuvo un cronista. Las fuentes que hablan de él son más teológicas que históricas; reflejan mejor problemas y tendencias de épocas tardías que acontecimientos reales del pasado. Sobre la condición "secular", o mejor presacerdotal, de la tribu de Leví no hay lugar a dudas: era una tribu como las otras. En Gén 34 Leví protagoniza, junto con Simeón, un acto de violencia en la región de Siquem, a raíz del cual se ve en la precisión de emigrar hacia el Neguev y hacia el Sinaí. A ese acto de violencia alude la bendición de Jacob para sus hijos: para Simeón y Leví es maldición (Gén 49,5-7). Pero las hazañas de celo yahvista antes aludidas fundan unas prerrogativas que vemos aflorar en preferencias por levitas para el oficio sacerdotal en Ju 17-19 y 1 Sam 1-3.

En los escritos de la "escuela sacerdotal" los levitas desempeñan servicios cúlticos secundarios y son personal subordinado al sacerdocio sadoquita o aaronita (cf comentario a Núm 3,5-10). En los escritos deuteronómicos el sacerdocio verdadero lleva el denominativo de levítico. El pasaje que ahora leemos proclama el sacerdocio como iniciativa de Dios, que "separa" a Leví de las otras tribus para esa misión. Precisa también cual es el cometido de la tribu sacerdotal. Aunque la inserción del pasaje en su actual contexto sea secundaria, el lugar es adecuado: entiende el sacerdocio levítico como servidor de la alianza, en la misma línea de mediador que Moisés. Entre las funciones de los levitas señala el Deuteronomio casi como un título la de "llevar el arca de Yahveh" (Dt 31,9; Jos 3,3ss; 8,33). Ese servicio surgió, sin duda, en la época monárquica, cuando el arca de la alianza es llevada en procesión desde el templo y hacia él. En época tardía los portadores del arca son los levitas inferiores (Núm 3, 31; 1 Cr 15,2.15.26). La expresión técnica del servicio sacerdotal es "estar ante Yahveh" (Dt 17,12; 18,7). Según especifica Dt 33,8-

11, se incluye en esa expresión el manejo de las suertes sagradas, la enseñanza de la ley y el servicio sacrificial. También es cometido y privilegio del sacerdocio bendecir, que es poner el nombre de Dios sobre el pueblo (cf comentario a Núm 6,22-27).

Tema del pasaje es también el sustento del sacerdocio. La tribu presacerdotal de Leví perdió la oportunidad de sendentarizarse, a raíz de su violencia en Siquem. El hecho de que no tenga tierra propia como las otras tribus es asumido en sentido teológico: Leví no tiene parte con las otras tribus, no tiene como ellas heredad: Yahveh es su heredad (Dt 12,12; 14,27; 1 Sam 2,28). El sacerdocio vive de su mismo ministerio; la ley vendrá a regular minuciosamente lo que le corresponde de los sacrificios en el templo (Dt 18,1-8; cf Núm 1,49-53; 18,20ss). A pesar de todas las regulaciones, los levitas se inscriben en la lista de las clases más pobres.

Exigencias de la alianza

10,12-22 (10,17-19).

Sobre la premisa histórico-convencional de unas nuevas tablas de alianza, una vez rotas las primeras (Dt 10,1-11), se asienta esta última predicación deuteronómica del mandamiento capital. Para aclararlo lo desglosa en muchos términos y busca razones nuevas para hacerlo cumplir. La respuesta del pueblo obedeciendo no hace más que ir al encuentro de lo que Dios se adelantó a hacer por él. La predicación remata con bendiciones y maldiciones (Dt 11,26ss), con lo cual toda ella sigue un esquema de promulgación de alianza.

La presente perícopa ahonda en las exigencias de la alianza y a la vez en sus fundamentos. Supone un gran esfuerzo por racionalizar y por conceptualizar la naturaleza de la peculiar relación con Dios que proclama el pueblo bíblico, precisamente en un momento en que la crisis de autocomprensión la hace problemática. La elaboración teológica no es, pues, teorizante, sino un intento pastoral de ayudar a redescubrir la recta actitud, expresando la relación en términos más concretos.

El mandamiento principal de la alianza se desdobla en sinónimos: temor, obediencia, circuncisión del corazón, alabanza. Cierto que cada uno de esos términos compromete la entera persona, no sólo en sus actos, sino también en sus actitudes. La circuncisión del corazón se entiende aquí como algo interior, del centro de la persona.

Pero este mismo mandamiento capital se abre explícitamente hacia la relación interhumana, mostrando a Dios en los hombres. Dios está en todos los que necesitan justicia y en cuantos no logran hacer valer sus derechos de vivir como personas. Ese es el lugar en donde hay que dar respuesta al mandamiento capital, que pide la justicia con todo y con todos, incluyendo hasta el amor al forastero. En esa exigencia radical es en donde el pueblo de la alianza tiene que responder al mandamiento del amor a Dios, pues Dios se acerca al hombre en el prójimo (Mi 6,8).

La profundización de la parénesis en los fundamentos de la alianza comienza por proclamar la soberanía universal de Dios, para destacar dentro de ella la singularidad de la elección de un pueblo. En eso se asemeja esta predicación del Deuteronomio a la del Segundo Isaías. La elección tiene su origen en el amor de Dios a los padres. La fidelidad a ese amor lo hizo extensible a su descendencia. Y ésa es la actitud de Dios hacia el pueblo de hoy, hacia "vosotros".

En el momento siguiente reflexiona el predicador sobre el poder y sobre la justicia de Dios. Su soberanía universal no se traduce sólo en elegir a un pueblo, sino en exigir justicia para cuantos en el mundo no la logran: los oprimidos injustamente, los que por su condición humana y social no logran que valgan sus derechos. Para el Deuteronomio son casos paradigmáticos el huérfano, la viuda, el forastero. Para fundamentar la exigencia de amor al extranjero recuerda a Israel su condición de extranjero: el recuerdo debe ponerle a él mismo en el lugar del otro, condición para amarle igual que a sí mismo.

De la evocación de su pasado de extranjeros pasa el predicador a aclarar a Israel una razón más de su obediencia al mandamiento principal. Dios lo salvó, librándolo de servidumbre, multiplicándolo hasta hacerlo un gran pueblo. El mandamiento de la alianza no puede llamarse arbitrario o carente de fundamento: Dios es el salvador antes que el legislador. Su mandamiento es su segunda palabra salvadora para el pueblo que ha de ser salvado.

Bendición y maldición

11,18.26-28.

La extensa predicación que introduce el código deuteronómico (Dt 5-11) termina con el tema de la bendición y de la maldición. Es un elemento integrante del esquema de alianza que subyace a toda esta predicación. Se encuentra en los antiguos tratados orientales, concretamente en los de vasallaje, cuya estructura presta el armazón a la alianza teológica en la Biblia. La bendición y la maldición anuncia la suerte que se prepara a sí misma la fidelidad y la infidelidad a la alianza. Suponen que Dios garantiza y vindica el orden establecido en la alianza; su justicia alcanza hasta extremos que escapan a la justicia humana. La bendición y la maldición son concebidas como una fuerza casi objetiva, que sigue con el bien y con el mal a la obediencia y a la desobediencia.

La alianza se celebraba y se actualizaba en el culto. Las circunstancias y los rasgos del rito que actuaba la maldición quedan aún perceptibles en varias referencias bíblicas a la alianza de Siquem, lugar probable del origen de la confederación de Israel. En el monte del sur, a la derecha de Siquem, el Garicim, se situaban los que habían de pronunciar las bendiciones; en el monte del norte, a la izquierda, el Ebal, los que debían pronunciar las maldiciones (Dt 11,29; Jos 8,32-35). La larga lista de bendiciones y de maldiciones con que concluye el código deuteronómico (Dt 27-28) son fórmulas concretas de las que se pronunciaban en ese contexto cúltico de renovación de la alianza.

El capítulo del Deuteronomio que ahora comentamos, remate de la extensa predicación de la ley, inserta sobre la marcha de la predicación fórmulas de bendición (Dt 11,22-25) y también de maldición (Dt 11,16s). Al final de la misma el predicador "pone delante" o presenta como personificadas las dos suertes que

corresponden a la bendición y a la maldición, a fin de que el pueblo opte y se pronuncie ante la ley de la alianza: "Si escucháis...", "si os desviáis..."

La función del elemento bendición-maldición en la predicación de la alianza es la de recomendar la obediencia. El que la ha inculcado ya desde todas las perspectivas, no olvida tampoco ésta de la suerte que sanciona la actitud ante la alianza. La bendición y la maldición son concebidas como algo inherente a la alianza misma. La denuncia y el juicio de los profetas clásicos en contra de su pueblo no hacen sino aclarar y poner de relieve una potencial dimensión de la alianza: la de la maldición. El teólogo deuteronomista funda también su concepción de la historia y hace el juicio de la misma a la luz de esa supuesta doble dimensión de la alianza. No hace otra cosa sino verificar en la historia la palabra que está como principio en el Deuteronomio.

De esa dualidad de dimensiones deriva la idea de los dos caminos o dos suertes de existencia: la dichosa y la desgraciada. Aquélla es la que se llama vida y la segunda se llama muerte (Dt 30,15-20). En el lenguaje sapiencial corresponden a esos dos tipos de existencia las figuras del sabio y del necio, del justo y del malvado.

Bendición y maldición son dos categorías teológicas, explotadas ya por el teólogo yahvista (Gén 2-12). No son poderes independientes, que operen por sí mismos, ni tampoco son fuerzas disponibles al arte de la magia. Son conceptualización de la existencia en dimensión teológica de salvación y de perdición. Por ellas se habla de la justicia y de la fidelidad de Dios. Para el hombre y el pueblo representan el compromiso de la opción ante una vida con sentido y una existencia carente de sentido; aquélla es la vida verdadera, y ésta la muerte. Estas categorías tienen valor en el plano teológico y en particular para un pueblo que se entiende a sí mismo a la luz de la alianza.

El profeta

18,15-20.

Como autoridades rectoras del pueblo de Dios menciona el Deuteronomio al juez supremo, al rey, al sacerdote y al profeta. El último es, en su estima, el mediador más inmediato, el mensajero de la misma palabra de Dios. La razón de plantearse este tema no es tanto para aclarar su origen ni su historia, ya muy largas en sus días, cuanto para puntualizar algunas cosas sobre su carácter y sus responsabilidades. La experiencia de su funcionamiento en el corrupto ámbito del baalismo cananeo es precisamente muy ambigua.

Detrás de su tratamiento sobre el profeta (Dt 18,9-22) late como problema el fenómeno del profetismo cananeo, el del falso profetismo dentro de la religión yahvista, y también el del falso auditorio del profeta. El reconocimiento de otro profetismo fuera del de Israel hace justicia a la realidad de ese fenómeno en otras religiones incluso más antiguas que el yahvismo. Para el Deuteronomio es, por supuesto, preocupante el profetismo baalístico y con él los diversos mediadores paraproféticos de comunicación con lo divino. A juzgar por la rica terminología que usa para designarlos, conoce muchas variedades: vaticinadores, astrólogos, agoreros, hechiceros, encantadores, espiritistas, adivinos, nigromantes. Podríamos decir que alude ahí a todas las formas corrientes de la adivinación, un modo de comunicar con lo divino impostado sobre la magia.

Para el Deuteronomio el profeta no es eso. Al contrario, es el que debe liberar de todas esas prácticas al pueblo que se deja fascinar por el maravilloso arte de la magia. Pero el Deuteronomio sale también al encuentro de las tensiones que a lo largo de su historia surgieron en el seno del profetismo bíblico. En otras palabras, el Deuteronomio denuncia el falso profetismo y da criterios para su discernimiento. El criterio indefectible, aunque demasiado difícil de aplicar, es el de la fidelidad al mandamiento capital: que no aparte de Dios ni lleve al reconocimiento de fal-

sas divinidades (Dt 13,2-6). Un criterio aparentemente más sencillo, aunque por lo general no disponible en el momento necesario, es el del cumplimiento de la palabra (Dt 18,21-22). Ciertamente estos criterios no resuelven tan fácilmente un problema de naturaleza carismática. El Deuteronomio responsabiliza también al pueblo en la audiencia que presta a los profetas. El verdadero oyente necesita y discierne al profeta verdadero; el falso oyente sustentará al profeta falso.

Para el Deuteronomio el prototipo del profeta es Moisés; y en el futuro habrá otro profeta como él. No es fácil dilucidar en qué medida cede aquí el autor la palabra a Moisés, por cuya boca habla o en qué medida habla él. En un caso ese profeta del futuro sería sencillamente el profetismo clásico; en el otro ese profeta del futuro debe ser un profeta ideal, preludiado por Moisés desde muy lejos, un profeta mesiánico. En efecto, el autor del Deuteronomio tiene ya a muchos profetas por detrás y no podría hablar de ese modo más que cediendo enteramente la palabra a Moisés, desde el cual todo el profetismo está en el futuro, o bien refiriéndose a un profeta distinto de los ya conocidos por él en la historia. No parece que haya elementos en el texto que permitan decidir la alternativa.

El profeta tiene su lugar en el marco de la alianza. El Deuteronomio remonta su etiología a la teofanía sinaítica, cuando el pueblo aterrorizado pidió a Dios que no le hablara él directamente, sino por un mediador (Ex 20,19ss; Dt 5,24ss). Ese ruego del pueblo es escuchado por Dios, que en adelante hablará por medio de Moisés y después por los profetas. El profeta, según eso, es un mediador de la palabra de Dios, al servicio del pueblo. Cierto, esta versión de la función del profeta coincide con el hecho de que Dios no puede venir al encuentro del hombre sino por mediaciones. En la religión profética la mediación primordial es la del profeta, un hombre de entre los hombres.

El Deuteronomio destaca aquí dos responsabilidades: la del profeta que debe anunciar todas y solas las palabras que reciba de Dios; y la del pueblo que debe escuchar la palabra del profeta como mensaje de Dios. A diferencia de la adivinación mágica, en la profecia es Dios quien toma la iniciativa de la comunicación; el profeta es su mensajero y los destinatarios el término de esa comunicación que provoca a responder.

El pobre

24,17-22.

La defensa del pobre constituye una primordial preocupación de la legislación deuteronómica. "Nunca dejará de haber pobres en la tierra. Por eso yo te mando: Abre tu mano al hermano, al pobre, al indigente de tu tierra" (Dt 15,11). Pobres son los que no logran hacer valer su derecho de realizarse como personas; los que carecen de medios, por condicionamientos personales o sociales; los que no tienen fuerza para hacer hablar la justicia en su favor. El ordenamiento ideal del pueblo de Dios no admite que haya pobres: la tierra de Dios es para todos y para cada uno; la justicia defiende a todos por igual. La pobreza como fenómeno social abundó con el surgir de las clases en la época monárquica. Los profetas de esa época denuncian la injusticia, la explotación del hombre por el hombre, la expoliación y la opresión de los pobres por los ricos (Am 2,7; 4,1; 5,11; Is 3,13-15; Mi 3,1-4).

El Deuteronomio sale al paso de varias suertes de pobreza: la del que tiene que pedir en préstamo y es estafado; la del jornalero explotado, que cobra tarde y mal (Dt 24,10-15); la del levita que no posee propiedades y se queda sin ocupación; y la del forastero, el huérfano y la viuda, que no tienen fuerza propia ni quien defienda sus derechos (Dt 10,18; 14,28s; 16,11; 26,12s). El hombre y el pueblo de la alianza tienen que abrir la mano ante la pobreza y dejar salir lo que el indigente necesita; y abrir también el corazón, de suerte que la ayuda sea don de toda la persona (Dt 15,7-11).

El pasaje que comentamos defiende los derechos de los pobres, representados aquí por algunas clases pobres de condición, primero en lenguaje negativo, general y absoluto, con la

prohibición de defraudar y de explotar; luego en lenguaje positivo, con el precepto del socorro al indigente. Aquí asume el Deuteronomio costumbres ligadas a la recolección y las trata ya como prescripciones: la de dejar resto de todas las cosechas, del trigo, de la aceituna, de la viña, para que los pobres puedan también tener su parte de la cosecha. Es algo que por ley les pertenece. Esas costumbres transformadas en ley están ya en el código de la alianza, a propósito del año sabático (Ex 23,10s). Ahora son asumidas y amplificadas por Dt 15. También la ley de santidad hace suyas esas prescripciones (Lv 19,9s; 23,22). Un caso típico de este subsidiario modo de ayudar a los pobres, para que al menos vivan, se lee en el libro de Rut (Rut 2).

El fundamento de estas prescripciones, aunque no aparezca explícito cuando se habla de ellas, es el señorío de Dios sobre la tierra y la donación de toda ella a todo el pueblo sin diferencia de personas. El fundamento histórico-teológico para el Deuteronomio es el hecho original de la liberación de servidumbre. En un pueblo que nace con el signo de ser libre, no puede haber esclavos, ni del pueblo ni de fuera. Ese pueblo libre no tiene derecho a hacer esclavos ni a permitir que los haya. El Dios del pueblo y del universo es un Dios liberador y salvador. Ese es su título para legislar contra la pobreza y la esclavitud. El hombre y el pueblo que obedezca será el pueblo de Dios.

El credo histórico

26,4-10.

El capítulo 26 se presenta como una predicación al pueblo de Dios sobre lo que ha de hacer en su tierra de destino como pueblo "consagrado"; lo que ha de hacer será la expresión de lo que ha de ser. En este momento lo vemos pronunciando una profesión de fe, haciendo examen sobre su respuesta al mandamiento de amor a Dios y al prójimo y pidiendo bendición para sí y para el lugar de su morada. Eso no es un retrato de la comunidad mosaica, ni tampoco de la nación que surgió de ella en Canaán,

sino visión adelantada, hecha con elementos de la praxis cúltica, de lo que ha de ser el pueblo. En la perspectiva histórica del autor del Deuteronomio es llamada y promesa a la nación destruida, que ha de hacerse pueblo de Dios. Este es el que reconoce y puede proclamar a Dios presente en sus afanes y en sus esperanzas de realización.

La lectura recoge el primer momento de esta parénesis profética, la profesión de fe: "Mi padre fue un arameo errante..." El autor del capítulo encontró la fórmula ya hecha; él la retocó, para que encuadrara bien en su discurso. El contexto inmediato sugiere que se recitaba en el santuario, al ofrecer las primicias de la cosecha, seguramente en la fiesta de los Acimos. Esa ofrenda está ya prevista en el código de la alianza (Ex 22,28; 23,19). Supone al pueblo sedentarizado en la "tierra que mana leche y miel"; pero, paradójicamente, lo ve a la vez como en camino hacia ella. La paradoja se resuelve a la luz de la doble dimensión de la tierra: la tierra material y la patria buscada y esperada; aquélla es el signo de ésta.

La fórmula no es de oración, sino de proclamación. Es el "credo" o profesión de fe que el pueblo hacía desde la misma época de los Jueces. Amplía el credo primitivo que tenía un solo artículo: "Dios sacó a su pueblo de Egipto", con la aseveración de que ya antes Dios guió a los patriarcas y después llevó a sus descendientes a la tierra prometida. Las tres etapas, patriarcas, éxodo, entrada en la tierra, condensan todos los recuerdos que el pueblo guarda de su pasado. Puestas en esa secuencia, como camino andado por los mismos protagonistas, permiten descubrir la historia humana —o al menos la del pueblo aquí envuelto— como un proceso lineal consciente y deliberado, que va desde un principio hacia un destino, y en el cual el pueblo se realiza en el mundo.

La continuidad del proceso radica en que el mismo Dios está en él y lo guía desde su principio hacia su término, y en que el cambiante pueblo tiene una idea lúcida de su identidad. Eso es el descubrimiento de la historia como historia de salvación. Lo que el "credo" proclama en estas fórmulas sintéticas es lo que orienta y estimula luego la historiografía; el Exateuco o los seis pri-

meros libros de la Biblia no será sino el relato por extenso de lo que está condensado y proclamado en esos tres artículos del "credo".

Una particularidad de este credo, peculiar de la fe bíblica, es su referencia a la historia. Sus artículos no afirman doctrina ni ofrecen teoría sobre Dios o sobre la salvación. Afirman la presencia y la acción de Dios en los acontecimientos de la historia. En ella destacan como paradigmáticos momentos privilegiados; pero el nexo que hay entre ellos implica que los momentos intermedios menos densos tienen también el carácter y la cualidad de aquéllos. Eso quiere decir que Dios está con el hombre en el terreno de éste, en su vida y en su historia: éste es el lugar de su acción. El credo habla de esta acción que acompaña la acción misma del hombre; lo que sabe de Dios está ahí; su esencia queda oculta en su insondable transcendencia. La acción salvadora percibida en los acontecimientos en los que el hombre es protagonista es proclamada por esos mismos acontecimientos en donde se manifiesta y así aparece Dios como el supremo protagonista de la historia. Con ello ésta se revela historia de salvación.

Los que recitan la fórmula del credo no estuvieron históricamente presentes en las etapas de historia a que aluden, y, sin embargo, proclaman: "nosotros fuimos guiados, librados de servidumbre, conducidos por nuestro Dios a esta tierra". Es la afirmación de una identidad, que tiene su fundamento en la identidad de Dios y en la solidaridad del presente con el pasado, en experiencias humanas muy profundas y en esperanzas que proyectan tanto el pasado como el presente hacia el futuro. Es la afirmación de la unidad esencial de la historia humana como historia de salvación.

La fórmula de la alianza

26,16-19.

El Deuteronomio es consecuente con el esquema de la alianza. Lo sigue siempre de cerca para definir la relación Dios-

pueblo de Dios y para predicarla. La presente perícopa es ratificación formal de la alianza. Es como una fórmula de contrato solemne, en la que se aclara la posición de cada parte con respecto a la otra, en cuanto a obligaciones y derechos.

La fórmula se integra de estos dos miembros: Yahveh, Dios de Israel - Israel, pueblo de Yahveh. Dentro del conjunto deuteronómico se sitúa al final del código de leyes y antes de las bendiciones y maldiciones, que sancionan la obediencia y desobediencia a las mismas (Dt 27-28). La fórmula ratifica la relación a tenor de lo expresado en las palabras de la ley; las bendiciones y maldiciones vienen a corroborarla.

El carácter literario de la fórmula no es el de la predicación ni tampoco el de la ley. Es una fórmula de tratado en que se aclaran las posiciones de ambas partes. Tiene aire jurídico, pero, al ser su contenido de naturaleza religiosa, salta de ese marco. El lugar en donde la fórmula vive es el culto, concretamente el culto de la alianza. En éste se renueva y se actualiza la alianza del Sinaí. Aunque el Deuteronomio estuvo como inspirador de la reforma religiosa de Josías y de su renovación de la alianza (2 Re 23,1-3), no hay razón para concluir que esta fórmula nazca en esa precisa ocasión.

El mediador de la declaración o el que recoge la palabra del pueblo y pronuncia delante de él la palabra de Dios, es aquí convencionalmente Moisés. Por su mediación cada parte pide a la otra expresión de su voluntad, en forma causativa ("le has hecho decir..., te ha hecho decir"); es el modo de formalizar el compromiso de ambas partes. En realidad hay un mediador en toda renovación de alianza, un guía religioso, un rey, un sacerdote (Jos 24,25; 2 Re 23,3); a la luz del papel que desempeña, reconstruye el Deuteronomio el que desempeñaría Moisés en la supuesta alianza de Moab.

El contenido de la fórmula es que Yahveh quiere ser el Dios de Israel e Israel el pueblo de Yahveh (cf Ex 6,7; Jer 31,33; Ez 36,28). Para ello cada parte promete y exige algo: Yahveh promete ser el Dios de Israel y exige de Israel obediencia a su ley; Israel ofrece su aceptación de la ley de la alianza y pide ser tenido como el pueblo santo de Yahveh.

La fórmula por su naturaleza es demasiado jurídica para no traicionar la realidad que intenta expresar. Esta realidad no es la de un contrato entre iguales, ni la relación queda creada precisamente por esa declaración de ambas partes. Para crear esa relación Dios se ha adelantado. El Deuteronomio en su parte parenética proclama que Dios es el creador y el salvador de Israel, por la iniciativa de su amor gratuito a los padres, fiel a todos sus descendientes hasta "hoy". El código deuteronómico, sin embargo, da la impresión de que es sólo Israel el que tiene obligaciones. Pero éstas no se entienden sino como respuesta a aquello y como la aportación del pueblo a su hacerse lo que es: el pueblo amado y salvado por Dios.

El Deuteronomio supone que Yahveh es ya el Dios de Israel, pero que Israel como pueblo de Yahveh es siempre una tarea y una esperanza. No se hace de una vez para siempre por una declaración, que, por supuesto, supone una toma de conciencia de lo que quiere y está llamado a ser. Pero esa toma de conciencia tiene que hacerla suya el pueblo de cada hora.

La fórmula destaca como notas importantes la libertad del pueblo de aceptar el don libre y su responsabilidad al hacer suyo un tipo de existencia que da un sentido a la vida, pero que deja sin él al que no responde según ha prometido. Israel como pueblo de Yahveh tiene su sentido en poder oír de Dios: "Tú mi pueblo" y en poder él decir: "Tú mi Dios" (Os 2,25). Es entonces cuando puede cumplir la misión que lo redime a él, de ser en medio del mundo un testigo del Dios salvador (Jer 13,11; 33,9).

Conversión

30,1-4.

La alianza tiene un lugar dentro de sí misma para la conversión. Si aquélla fuera una relación establecida inamoviblemente para siempre, no sería relación libre y responsable del pueblo de cada hora; no tendría cabida para la realidad humana del pecado ni tampoco un margen para la conversión. Pero es una relación dinámica, que se está creando de continuo.

La historiografía reconoce el hecho de su ruptura y la posibilidad de su renovación, apenas referida la conclusión de la alianza original: Ex 34 recoge una renovación de la alianza rota al mismo pie del monte santo. Es bien conocida la praxis cúltica de la renovación de la alianza a lo largo de la historia. El pasaje que comentamos habla de una renovación de la misma, hecha por Moisés en las estepas de Moab (Dt 29-30). El pueblo de esa hora vuelve al Dios de la alianza por un movimiento de conversión.

La conversión supone y revela dos notas antagónicas que conviven en la alianza: una nota de amenaza y una nota de promesa. El que se convierte reconoce que su desobediencia a la alianza le ha puesto al alcance de su dimensión maldiciente, en verdadera perdición, pero su movimiento es de búsqueda del Dios salvador, que por la alianza sigue ofreciendo salvación. Los profetas enseñaron a su pueblo a leer en los acontecimientos de la historia señales del Dios que juzga y que salva. Lo enfrentaron con la misma gran catástrofe nacional como con algo que acontece dentro del señorío de Dios y dentro también de la responsabilidad humana. En otras palabras, llevaron al pueblo desde el acontecimiento al fondo de sí mismo, para que se reconociera pecador y volviera a buscar la vida por un movimiento de conversión. Dios se volverá también (se convertirá) al pueblo que se convierte y convertirá (cambiará) su suerte (Jer 30,3). La promesa de salvación se deja oír siempre de nuevo al pueblo y al hombre que se convierte a Dios.

El pasaje del Deuteronomio habla explícitamente del pueblo en el destierro. Habla de él como de un futuro hipotético, para mantener la ficción de que el que habla es Moisés y el que escucha es el pueblo en las estepas de Moab, antes de entrar en la tierra de destino. Pero para los oyentes reales del Deuteronomio ese futuro hipotético es ya presente real y deben entender que la llamada a prepararse para entrar en la tierra es para ellos. Es una llamada a conversión a la alianza, si han de ser el pueblo de la alianza y si han de hacer suya la promesa de la tierra. La llamada denuncia la situación como pecado, lo cual la hace más

grave todavía. Pero es la concienciación en esa tremenda gravedad la que arranca el movimiento de vuelta al Dios que salva.

La conversión vuelve a hacer vida la relación con Dios. La experiencia de ese revivir no encuentra términos adecuados para su expresión y acude a los términos que latían en la memoria: Dios se vuelve compadecido al que se vuelve arrepentido, cambia su suerte, reúne a los dispersos, los recoge, los lleva a la tierra, los convierte, los bendice. Todos esos términos juntos significan que Dios vuelve a hacer su pueblo de los que habían caído en una servidumbre paralela a la de Egipto. Y ellos redescubren lo que significaba la alianza desde la misma realidad que han vivido.

En virtud de la ficción deuteronómica —Moisés que desvela el futuro— este discurso tiene carácter de promesa para el pueblo y para el hombre que en su hora se convierta: la alianza es un ámbito de vida eternamente abierto para el que busca vida verdadera en la tierra de Dios. El predicador intenta arrancar de sus destinatarios un movimiento de conversión. Su gran palabra de pastor es ésta: El pecado no es el final de la alianza ni de la oferta de salvación; la conversión lo transforma en un nuevo punto de partida de salvación en la alianza.

Ley fácil

30,10-14.

El predicador de la alianza, en el discurso de renovación de la misma en Moab (Dt 29-30), sale al paso de una objeción que alguien pudiera suscitar: su transcendentalismo inasequible. En términos sapienciales, afirma la cercanía de la alianza en la ley: es accesible a la comprensión y fácil de cumplir. Si la supuesta objeción fuera convencional, el autor acudiría a ese recurso para subrayar la nota señalada e invitar con ello a conversión. Pero la objeción tiene un aspecto muy real: la alianza es relación con el Dios misterioso, distante, inalcanzable. Entonces la respuesta

del predicador afirma a Dios revelado, cercano, accesible en la palabra de la ley. Su misterio es compatible con su cercanía y viceversa.

Este tratamiento conceptual de la ley, de la palabra de Dios, del mandamiento, dará en los Sapienciales pasos más decisivos, por la vía de la personificación (Eclo 24). El Deuteronomio en esta sección se adentra, por su parte, en ese terreno de la comprensión-incomprensión (Dt 29,3.28) y define la ley como una mediación que hace accesible al Dios distante; sólo que entonces pudiera ella misma revestir su misterio.

La predicación afirma que la ley no es "tan misteriosa que te exceda, ni tan distante que te sea inaccesible"; no está en el alto cielo o en Dios mismo, ni a distancias espaciales, que no sea dado recorrer. La ley ha sido "dada" y ha sido "promulgada"; está dentro del pueblo de la alianza, y éste la puede pronunciar con su boca, memorizarla y meterla en su interior. La dialéctica entre la objeción y la respuesta pone de relieve dos aspectos de la ley: su origen divino y su encarnación en la palabra humana. Por ella viene Dios en el Sinaí al encuentro del pueblo, en una maravillosa conjugación de transcendencia e inmanencia, de distancia y cercanía. El pueblo es requerido a ir al Dios distante por el Dios cercano, el que ha venido a su encuentro.

Pero la facilidad de la alianza no está sólo en que haya sido dada y promulgada en su ley. Está en que el destinatario haga suya la palabra de la ley. Esta idea de interiorización de la ley remite a Jeremías y equivale a su "alianza nueva" (Jer 31,33). La ley de la alianza es realmente fácil y está cercana, cuando se la ha hecho algo propio. Sin ese grado de apropiación es carga insoportable. Cuando es expresión de la urgencia de responder al Dios que se ha revelado salvador, la ley viene impulsada desde dentro. Es como la voz de Dios que habla en el interior de la persona. Entonces no hay distancia entre el hombre y la ley; ni es la mera fuerza humana la que se despliega en la tarea de cumplirla, sino la fuerza de Dios que anima al hombre. Las expresiones "en tu corazón", "en tu boca" aluden a ese estar de la ley dentro del hombre. Es Dios mismo el que está en la vida de la

persona, el que pronuncia la palabra que toma cuerpo en la ley, y el que da también la fuerza para poder responder con facilidad a esa palabra.

Los dos caminos

30,15-20.

El tema de los dos caminos concluye la proclamación de la ley deuteronómica y, más de cerca, remata el discurso de la renovación de la alianza en Moab. Se mantiene dentro del esquema de la alianza y representa algunos de sus elementos más significativos. Es la proposición de la misma a la aceptación libre del pueblo (cf Ex 24,3.7; Jos 24,16-24). Presenta a su opción responsable dos suertes de existencia, que corresponden a las definidas por las bendiciones y las maldiciones (Dt 11,26-28). Invoca como testigos y garantes el cielo y la tierra, reminiscencia de la invocación de los dioses en los tratados extrabíblicos.

La proposición reviste toda la solemnidad, para despertar la conciencia ante una opción de suprema incumbencia. Seguramente en el rito de la renovación de la alianza hay una llamada a la responsabilidad a los que toman decisión de valor ultimativo. La opción es ante dos suertes, que se definen respectivamente como vida y como muerte, como bien y como mal, como dicha y como desgracia, como posesión de la tierra y como pérdida de la misma. Esa dualidad de suertes corresponde a dos actitudes del hombre y del pueblo, que los sabios calificarían de sabiduría y necedad o de justicia y maldad (Eclo 15,14-17; Sal 1; Jer 21,8), y que el predicador define aquí como obediencia, amor, guarda de los mandamientos, o como desobediencia, desamor e infidelidad.

La cita del cielo y la tierra como testigos añade todavía una nota solemne. Los cielos y la tierra son la reducción que ha hecho el monoteísmo de los dioses invocados como testigos y garantes de los pactos (Dt 4,26; 32,1; Jos 24,2; 1 Sam 12,5s; Sal 50). Los cielos y la tierra no son dioses; son el cosmos como

creación de Dios, llamado a presenciar y también como medio de vindicación del compromiso guardado o violado. La naturaleza es, en efecto, con sus bienes y con sus calamidades, el instrumento de la bendición y de la maldición.

Dato singularmente importante es la afirmación de la responsabilidad del hombre y del pueblo en el signo de su suerte. Esta no es dictada sin él desde el cielo, sino que es opción suya en el mundo: el hombre es quien decide para bien o para mal, para vida o para muerte. Cierto, el binomio vida-muerte, como sus sinónimos matizan, no alude precisamente a la vida y muerte físicas, sino a dos suertes de existencia: la que tiene dicha, bien, bendición, tierra de reposo, y la que se llena a sí mismo de todo lo contrario. El dato de la tierra remite a la situación de los destinatarios directos del Deuteronomio, que han perdido su tierra. Ahora se ofrece de nuevo a su opción, como un día al pueblo mosaico.

El predicador proclama en definitiva que la verdadera vida del pueblo radica en su actitud justa ante Dios. Amarlo, obedecerlo, "pegarse a él", eso es poner eternidad en el tiempo y alcanzar los "muchos años" de dicha, de que habla la promesa a los padres. La alusión a los patriarcas pone en esta alianza, aparentemente tan condicionada por la obediencia a la ley, la nota de la promesa y del don. Esta nota hace valer la alianza por encima de la misma falta de respuesta y apela en definitiva siempre al amor, en el que está la vida plena y dichosa. El predicador de la alianza ha conocido ese lado de la misma y no concibe que haya vida verdadera fuera de ella.

Instalación de Josué

31,1-8.

Los apéndices narrativos del final de Deuteronomio son independientes del código en sí mismo. La conexión con él es artifi-

cial: radica en la ficción de que el código es un discurso de Moisés antes de morir. De las últimas actividades del guía y del legislador hablan precisamente estos apéndices, que por lo tanto son continuación de la temática narrativa de Dt 1-3 y del final del libro de los Números. El tema de la instalación de Josué viene ya ligado desde allí con el de la muerte de Moisés antes de la entrada del pueblo en la tierra; a aquél se le espera ya como el sucesor de éste (Dt 1,37s; 3,23-29; 32,48-52; Núm 27,15-23). En el relato de su instalación se inserta una exhortación de Moisés para el pueblo (Dt 31,3-6).

La situación histórica supuesta es la de Moisés preparando al pueblo para entrar en la tierra y despidiéndose de él en Moab. La tarea inmediatamente futura pone ya en esa situación su dramatismo: es una empresa ardua que reclama valentía, pero no es azarosa porque Dios va ciertamente con su pueblo. La exhortación de Moisés, mezcla de arenga militar y de proclamación religiosa, define la empresa como una guerra santa: Dios la hace con su pueblo; Josué no es sino el mediador visible de la acción de Dios. Tanto el pueblo como el caudillo tienen que saber que Dios lucha con ellos, para no ceder al temor y a la cobardía.

En la concepción deuteronómica de la guerra santa el Arca de la alianza va delante del pueblo a la batalla: es el símbolo del Dios presente, el Dios de los ejércitos. El Deuteronomio es en este aspecto arcaizante: el pueblo en armas y la guerra santa pertenecen a la época de la conquista y de la confederación de Israel; en su lugar vino, en el estado monárquico, el ejército profesional. Esto es lo que conocieron directamente los autores del Deuteronomio. Al remontarse convencionalmente a los orígenes, intentan recuperar para el pueblo que ha fracasado en su trayectoria de instituciones nacionales el espíritu que animaba al pueblo de la confederación.

La figura de Josué está ligada a los recuerdos de la conquista, particularmente a la de las tribus del centro, Efraim, Manasés y Benjamín. La entrada de estas tribus por el este fue la que quedó como versión común de la conquista. El libro de Josué recoge esa versión común de la conquista y del reparto de la tierra, y asigna al sucesor de Moisés un papel decisivo. Esa agrandada

personalidad necesitaba una legitimación desde atrás, y eso es lo que pretende el episodio de su instalación.

Este episodio tiene ya un trasfondo que muestra a Josué ligado a la personalidad de Moisés desde el desierto; ahora Moisés le transmite su misma personalidad, para realizar un cometido que él no podrá realizar. Ese cometido le sitúa a nivel supertribal, pues es el pueblo mosaico el que él debe seguir guiando hacia destino. Con la continuidad de la guía se suprime todo vacío en el proceso de la realización de las promesas. Josué es el que encarna ahora la guía del pueblo de Dios. Esta no está supeditada a la historicidad de las personas, ni de las instituciones, ni siquiera a la gran personalidad de Moisés. Dios está por encima del momento y el pueblo de Dios también.

Muerte de Moisés

34,1-12.

Con el relato de la muerte de Moisés termina el Pentateuco, en donde él es el gran protagonista. Esta hora venía ya anunciándose, tanto por el historiador sacerdotal como por el Deuteronomio en su marco narrativo. Para aquél representa el final de la generación del desierto: ésta muere con Moisés, culpable también de pecado como ella. Para el Deuteronomio es la clave de la impostación convencional de todo el libro: testamento de Moisés para el pueblo. El dato de la muerte cierra el libro. Al P se debe la redacción de los nueve primeros versos del relato; al Deuteronomio los tres últimos; ambos asumen en su versión las fuentes más antiguas. El relato enlaza con Dt 32,48-52, en donde la muerte se anuncia.

El relato es sucinto. No expresa sentimientos de nadie, ni del pueblo ni del mismo Moisés. El deseo del guía de ver la tierra y el dolor por no poder entrar en ella quedaron consignados ya en otro lugar (Dt 3,23-26). El dramatismo del acontecimiento está enteramente contenido. Se condensa en el mismo nombre de

Moisés, que es la historia de Dios con Israel desde el éxodo hasta las puertas de la tierra.

La tierra es evocada en este momento por nombres de regiones, que son también nombres de tribus. Moisés no puede verla materialmente toda, pues desde Moab no se ve más que una parte. Pero la visión que se le atribuye es simbólica. Para Moisés no era necesaria la vista de los ojos, cuando la llevaba dentro toda. Para el pueblo lo que Moisés podía ver (Dt 3,27) era una toma de posesión adelantada, como lo había sido ya la mirada de Abraham (Gén 13,14ss). Al fin tampoco el pueblo que entró en ella materializó en su posesión todo lo que la tierra significa. En ese sentido la posesión de Abraham y de Moisés es tan plena como la del pueblo por ellos engendrado y guiado. La alusión a la promesa patriarcal en estas circunstancias da a toda la historia rigurosa continuidad y unidad. La cercanía de Moisés con la tierra es como el cumplimiento de la promesa a Abraham.

La vida de Moisés pierde en este momento su historicidad. Pero hay en ella tal plenitud, que no se podría decir que su vida termina. El narrador es de ese parecer al afirmar su pleno vigor hasta la misma cima. El título de "siervo del Señor" proclama a Dios presente en la vida de Moisés. Y una vida así continúa en el Señor. Dicho en otros términos, Moisés pervive en el pueblo que él guió hasta ese punto. El Deuteronomio entiende su muerte como vicaria por su pueblo (Dt 1,37; 3,26; 4,21). La vida de éste es, por lo tanto, obra suya; su sobrevivencia se afirma en la vida de su pueblo. El curioso dato del olvido del lugar de su tumba indica que la figura de Moisés no dio lugar a un culto a su persona: nadie fue en peregrinación a ese lugar, que en un principio tenía que ser conocido. Lo que Moisés significó para la posteridad se fue vivo con ésta, sin que tuviera que ir a un lugar de muerte para recordarlo o celebrarlo.

Un rasgo desmitificador de su persona es la mención del sucesor Josué en esa coyuntura. Al fin, la guía de Moisés es guía divina y no es Dios el que muere. La imposición de manos a Josué reafirma la continuidad de Moisés, de su don carismático, pero al tiempo constata que su desaparición no deja un vacío. Habrá jueces liberadores como él, habrá un rey que guíe al pue-

blo, habrá otros profetas. Con todo, el Deuteronomio se cree en el deber de tributar a Moisés dos notas *in memoriam:* su acción como liberador de la paradigmática servidumbre de Egipto y su intimidad con Dios como profeta (cf Ex 33,11; Núm 12,8). Este es el epitafio sobre la tumba de una vida que no ha muerto.

LIBROS HISTORICOS

HISTORIA BIBLICA

La religión bíblica es esencialmente histórica. *El pueblo de la Biblia descubrió a Dios y se descubrió a sí mismo, no tanto a través de lucubraciones filosóficas (Grecia y Roma) ni a través de la naturaleza (Religiones naturistas), cuanto a través de la historia vivida. Este carácter histórico de la religión israelita está bien subrayado por los artículos de fe que integran los símbolos o credos de la Biblia. No son tesis o dogmas abstractos, a la manera como aparecerán luego, en el período posbíblico, en los Concilios, en las Summas y en los Manuales de Teología, sino intervenciones salvíficas de Dios en favor del pueblo elegido. Véanse para la etapa antiguotestamentaria: Dt 26,5-9; Jos 24,2-13; Sal 78; 105; 106; Jdt 5,5-21; Neh 9,5-37. A estas intervenciones el Nuevo Testamento añade los misterios salvíficos de Cristo: Véase He 13,16-41.*

Esta es la razón de la amplitud e importancia *que la historia en sus distintas formas y modalidades tiene en la Biblia. La historia desborda los llamados "Libros históricos" e invade ampliamente el campo de los demás géneros literarios: la Ley, la Profecía, la Lírica, la Sabiduría y la Apocalíptica.*

La historia bíblica es una historia kerygmática. *Este carácter kerygmático se halla subrayado por la propia tradición judía*

antigua, cuando coloca entre los Profetas una buena parte de los libros que nosotros llamamos históricos. Me refiero a los libros de Jousé, Jueces, 1/2 Samuel y 1/2 Reyes, que en el Canon judío reciben el nombre de "Profetas Anteriores". Realmente, si se tiene en cuenta que el profeta es el hombre de la palabra divina, el hombre que comunica a los demás un mensaje de parte de Dios, entonces debemos concluir que estos libros tienen más de proféticos que de históricos. Su finalidad no es la historia por la historia, sino que se sirven de ésta como medio para transmitir un mensaje. Estamos ante una historia profética, una historia en la que los hechos, los personajes y los discursos que la jalonan entran como portavoces de un kerygma que se trata de proclamar.

Otra de las características que distinguía a los profetas era una intuición y una sensibilidad especiales para leer los signos de los tiempos y detectar la voz de Dios, que hablaba a través de los acontecimientos. La misma intuición y sensibilidad descubrimos exactamente en los autores de los libros históricos. Lo específico de la historia bíblica no lo constituye la materialidad de los hechos, que más o menos son los mismos de las historias de todos los pueblos. Lo que distingue a la historia bíblica de las demás es el elemento formal, o sea, el alcance y significación de los hechos. Dios se ha dado a conocer no solamente a través de la inspiración interior y de la palabra hablada, sino a través de los hechos. Descubrir esa dimensión y plusvalía sobrenatural de los hechos: he ahí la finalidad específica de la historia bíblica. En resumen, lo propio de la historia bíblica no son los materiales empleados, sino la significación, el alma, el "misterio", el valor profético de los mismos.

Este enfoque de la historia bíblica relativiza *en cierta medida el valor absoluto de los hechos, pero en ningún caso implica la negación de toda realidad objetiva de los mismos. De otra manera suprimiríamos el apoyo y vaciaríamos el contenido de la fe de los creyentes. Las variaciones del ángulo visual o del punto de mira cambian la perspectiva y la imagen de las cosas, pero sin hacerlas desaparecer. La destrucción de Jerusalén puede ser descrita por un cronista, por un hombre de la calle, por un poeta*

o por un pensador religioso. Cada uno de ellos considerará las cosas bajo un aspecto distinto y tendremos, en consecuencia, imágenes distintas de la realidad, pero no, por eso, falsas.

La historia bíblica es una historia salvífica. *El concepto de salvación implica dos aspectos: uno negativo, que connota una situación angustiosa o porque el peligro es inminente o porque ya se ha caído en él; en su aspecto positivo, la salvación significa el nuevo estado que adquiere quien se libera del peligro anterior: al sufrimiento sucede el bienestar; al dolor, la alegría; a la esclavitud, la libertad; a la derrota, la victoria; a la enfermedad, la salud; a la muerte, la vida. La historia bíblica se mueve y avanza en torno a este doble polo. En la conciencia del pueblo de la Biblia están vivas ambas experiencias: la negativa y la positiva. Los dos hechos fundamentales, que están en la base de las dos partes de la Biblia, son precisamente experiencias salvíficas. En el Antiguo Testamento es la experiencia de la esclavitud en Egipto, a la que sucede la experiencia de la liberación a través del paso del Mar Rojo. En el Nuevo es la experiencia de la esclavitud bajo el pecado y sus fuerzas siniestras y la experiencia de la redención a través de la muerte y resurrección de Cristo. Entre el Exodo y la Resurrección hay un largo recorrido en el que alternan los dos extremos del binomio salvífico.*

La salvación de la Biblia es linear *y* universal. *A pesar y por encima de todos los autores, escuelas y tradiciones, de todos los giros a la derecha o a la izquierda, de todos los avances o regresiones, a lo largo de los Libros históricos, y de la Biblia en general, se perfila con claridad y constancia el designio salvífico de Dios, jalonado de promesas y cumplimientos parciales, que orientan hacia la consumación final en la etapa escatológica definitiva. Aunque la revelación bíblica y la acción salvífica de Dios se realizan de manera inmediata y visible en el pueblo elegido, sus destinatarios últimos son todos los pueblos de la tierra.*

HISTORIA DEUTERONOMISTA (Josué, Jueces, 1/2 Samuel, 1/2 Reyes)

Introducción

La crítica literaria moderna había ya descubierto las huellas de la escuela deuteronomista en los libros de Josué, Jueces, 1/2 Samuel y 1/2 Reyes. Sin concederle mayor importancia, este hecho se explicaba diciendo que un redactor deuteronomista había revisado y retocado dichos libros. El 8 de julio de 1942 M. Noth hacía ante la Academia de Königsberg una exposición muy distinta de los hechos. No se trataba de simples adiciones y retoques superficiales, añadidos a libros ya existentes, sino que la influencia y aportación deuteronomista se colocaba en un nivel más profundo. Según M. Noth, no se trataba de simples redactores, *sino de verdaderos* autores *deuteronomistas. Además, estos seis libros no se debían considerar como libros independientes unos de otros, sino que formaban parte de un todo, al que debía anteponerse, a manera de introducción, el Deuteronomio. Es decir, los siete libros que van desde el Deuteronomio al segundo libro de los Reyes, excepción hecha de Rut, forman una sola obra, compuesta por un autor o escuela de autores. M. Noth la califica como "el monumento histórico más importante de la historiografía oriental y la síntesis histórica más antigua de la historia universal de la humanidad"*

Los autores deuteronomistas no partieron de cero, sino que tuvieron a su disposición materiales preexistentes. *El Deuteronomio, por ejemplo, existía ya en una primera edición, que correspondía fundamentalmente a los cc. 5-28 del Deuteronomio actual. Para componer la primera parte del libro de Josué (cc. 1-12) contaron con una serie de relatos etiológicos. Para la segunda (cc. 13-21) se sirvieron de listas geográficas. En el libro de los Jueces el estrato antiguo está formado por los relatos épicos de los seis jueces mayores y las breves noticias de los seis menores. En los libros de Samuel preexistían las tradiciones relativas a Saúl, la historia de la ascensión y la sucesión al trono de David y las tradiciones sobre las aventuras y desventuras del arca. Los libros de los Reyes remiten a los anales de Salomón, a las crónicas de los reyes, y a los ciclos de Elías, Eliseo, Isaías y Ajías.*

Los deuteronomistas no son unos meros coleccionadores de tradiciones. Han trabajado, ciertamente, sobre materiales preexistentes, pero han realizado un trabajo de selección, han estructurado sus fuentes según un plan histórico y teológico preestablecido por ellos, y, sobre todo, han ensamblado todo el conjunto en un armazón de discursos y reflexiones teológicas, originales suyos, que son los que dan unidad y sentido a toda la obra. Generalmente los deuteronomistas expresan su pensamiento histórico-teológico a través de discursos *que ponen en boca de los protagonistas de la historia de Israel. Otras veces lo vierten en forma de* reflexiones personales. *Entre los discursos destacan los siguientes:*

- Jos 1. *Está puesto en boca de Yahveh y de Josué. Marca el paso entre Moisés y Josué y señala el comienzo de la conquista.*
- Jos 23. *Discurso en boca de Josué. Señala el fin de la conquista.*
- 1 Sam 12. *En boca de Samuel. Marca el paso del período de los Jueces a la monarquía.*
- 1 Re 8. *En boca de Salomón. Coincide con la construcción del templo, fecha clave de la historia deuteronomista (véase 1 Re 6,1).*
- 1 Re 9,4-7. *En boca de Yahveh.*

Cuando no tienen un personaje clave a su disposición, los deuteronomistas expresan su pensamiento en forma de reflexiones personales:

- Jos 12. *Después de las batallas y victorias de Gabaón (Jos 10) y de Merón (Jos 11), los deuteronomistas hacen un balance provisional de la conquista.*
- Jue 2,6-3,6. *Presenta el esquema teológico que presidirá la historia de los Jueces.*
- 2 Re 17,7-23. *Lecciones que se derivan de la caída de Samaria.*

Toda esta serie de discursos y reflexiones, redactada por los propios deuteronomistas, constituye el esqueleto de toda la obra. No se trata de adiciones más o menos superficiales, insertadas aquí y allá, sino de un armazón, en el que se ensambla y encuentra cohesión toda la gran síntesis histórica.

Los discursos y reflexiones, que acabamos de enumerar, siguen la marcha de la historia de Israel durante esos casi setecientos años, que van desde la entrada en la tierra prometida hasta la caída de Jerusalén, y señalan sus etapas o períodos más importantes:

a) Etapa de la conquista o período de Josué.
b) Período de los Jueces.
b) Comienzos de la monarquía (David-Salomón). Señala un corto período de gracia y esperanza.
d) De la muerte de Salomón al exilio. Es la pendiente hacia la catástrofe, si bien aparecen de vez en cuando algunos elementos que la retardan (los profetas y los reyes reformadores Ezequías y Josías).

Punto focal de la historia deuteronomista

La caída y destrucción de Jerusalén en el año 587, con la consiguiente deportación de la mejor parte del pueblo, supuso para Israel un duro golpe, con repercusiones no sólo políticas, sociales y económicas, sino, sobre todo, religiosas. La destrucción de Jerusalén y el destierro herían profundamente la conciencia israelita y planteaban un problema de fe. ¿No había comprometido Dios su palabra en favor de la permanencia eterna de la dinastía davídica? ¿No había refrendado con juramento la promesa de la tierra? ¿No era Jerusalén ciudad santa e inviolable, elegida por Yahveh para hacer habitar en ella su Nombre? Los hechos parecían desmentir todas estas promesas y la decepción y el escepticismo asaltaban violentamente la fe israelita. En medio de la prueba el pueblo se veía tentado a proferir palabras de acusación y de protesta contra Dios, que parecía faltar a su fidelidad.

La historia deuteronomista ha sido escrita hacia el año 550 con el fin de explicar el sentido de la catástrofe del 587 y para salir al encuentro de todos estos interrogantes que se planteaban en la conciencia del pueblo. Los autores deuteronomistas podían haber formulado su respuesta en términos abstractos en forma filosófica. Pero han preferido recurrir a la historia. El recurso al pasado como clave para explicar el presente y el porvenir era una técnica oratoria ensayada ya por los profetas y empleada con gran perfección, especialmente por Oseas, Isaías y Jeremías.

Puesto que se trataba de explicar fundamentalmente el por qué el pueblo se veía arrojado de la tierra que Yahveh le había otorgado en cumplimiento de la promesa, los deuteronomistas se remontan en su examen histórico hasta las vísperas de la entrada en Canaán, para ver en qué condiciones Dios había dado a su pueblo la tierra. El resultado será el siguiente: Yahveh otorgó a Israel la tierra no en términos absolutos, sino bajo la condición de guardar fidelidad a las cláusulas de la alianza. Ese es precisamente el sentido que tiene el Deuteronomio al comienzo de toda la historia. Los deuteronomistas han colocado ahí en el frontispicio de su obra ese código de leyes para que sirva como piedra de toque en el análisis a que van a someter la historia de Israel. Viene a ser como la carta magna que ha de servir de criterio en el enjuiciamiento y valoración de la historia subsiguiente. El Deuteronomio se expresa aproximadamente en estos términos: He ahí la ley que Yahveh os da. Si la cumplís, poseeréis la tierra y nadie os podrá arrojar de ella. Pero, si la violáis, seréis expulsados y conducidos al destierro.

El balance final del examen histórico llevado a cabo por los deuteronomistas se inclinará en contra de Israel. Con pocas excepciones, la historia que va desde la conquista al destierro es una secuencia de claudicaciones. El destierro es, por tanto, la conclusión lógica de la premisas puestas por el pueblo de Israel. Israel no puede acusar a Dios de injusticia y falta de fidelidad. Han sido sus propios pecados los que lo han conducido a este fatal desenlace. En el fondo la historia deuteronomista no es más que un canto a la justicia divina. Es un reconocimiento y una justificación de las palabras del salmo Miserere *cuando*

dice: "Dios es justo cuando habla y sin reproche cuando juzga" (Sal 51,6).

La catástrofe del 587 es, pues, el punto focal de toda la historia deuteronomista. Desde aquí se coloca el autor o los autores a la hora de componerla y aquí se debe colocar, asimismo, el lector si quiere enmarcar e interpretar todas sus partes en su justa medida y perspectiva.

Examen de la historia a la luz de los principios teológicos del Deuteronomio

Con su doctrina sobre Dios, la elección, la alianza, la Ley, la tierra, el santuario y demás instituciones religiosas y civiles, el Deuteronomio pone las bases que habrán de informar toda su vida.

El autor o autores deuteronomistas tienen ya, por tanto, en su mano las normas o criterios que les habrán de servir para enjuiciar la historia.

a) LA CONQUISTA (= Josué)

Los propios autores deuteronomistas han hecho el comentario teológico sobre la conquista en varios pasajes redaccionales, especialmente en los discursos que van al comienzo (Jos 1) y al final (Jos 23) del libro de Josué. Según los deuteronomistas, el proceso de la conquista es una demostración práctica de la dialéctica de la alianza, según la cual, cuando el pueblo es fiel a la Ley, es decir, a las cláusulas de la alianza, entonces Yahveh se muestra propicio e interviene en favor de Israel; en cambio, si el pueblo es infiel a su compromiso con Yahveh, el elemento punitivo de la alianza hace su aparición y la conquista no avanza.

Si se exceptúa el incidente de Acán (Jos 7-8), el comportamiento de las tribus israelitas bajo el caudillaje de Josué fue irreprochable. La generación de Josué fue una generación ejemplar (Jue 2,10). De ahí que la conquista ha sido una carrera triunfal: las aguas del Jordán se detienen para que pase Israel; las murallas de Jericó se derrumban a toque de trompeta; la batalla de Gabaón abre a Josué las puertas del sur del país y la de Merón les permite la ocupación de toda la parte septentrional. Con razón ha sido calificada la conquista de operación relámpago, ya que mediante dos batallas, una al sur y otra al norte, toda la tierra cae en poco tiempo en manos de Josué.

Un estudio histórico-crítico del propio libro de Josué y, sobre todo, el testimonio de Jue 1 y 1/2 Samuel demuestran que en la realidad la conquista fue lenta y laboriosa. Pero los deuteronomistas no eran historiadores de profesión, preocupados por el estudio crítico de sus fuentes ni era su propósito reproducir lo más objetivamente posible el pasado. Los deuteronomistas eran, ante todo, teólogos, y su versión de la conquista es teológica y profética, al servicio de una tesis bien concreta, que los propios autores enuncian en términos claros y precisos:

> "Yahveh dio a los israelitas toda la tierra que había prometido con juramento dar a sus padres. La ocuparon y se establecieron en ella. Yahveh les concedió paz en todos sus confines, tal como había jurado a sus padres, y ninguno de sus enemigos pudo hacerles frente. Yahveh entregó a todos sus enemigos en sus manos. No falló una sola de todas las espléndidas promesas que Yahveh habia hecho a la casa de Israel. Todas se cumplieron" (Jos 21,43-45).

A primera vista el libro de Josué parece un canto épico al sucesor de Moisés y, en buena parte, es así. Sin embargo, el acento no recae tanto sobre Josué cuanto sobre Yahveh. Yahveh es el protagonista principal que ha llevado a cabo la conquista, cumpliendo así su palabra. La doctrina de la gracia, tan fuertemente acentuada por el Deuteronomio, sobre todo, en relación con la tierra, otorgada graciosamente al pueblo, encuentra en el libro de Josué su mejor confirmación.

b) LOS JUECES

Lo mismo que ocurría con la conquista, también la etapa de los Jueces está bien delimitada por dos perícopas redaccionales propias de los autores deuteronomistas: la primera, de carácter narrativo (Jue 2,6-3,6), sirve de introducción; la segunda, en forma de discursos (1 Sam 12), hace la transición entre los Jueces y la monarquía.

El período de los Jueces es enjuiciado peyorativamente desde el principio: "También aquella generación (la de Josué) fue a reunirse con sus padres y les sucedió otra generación (la de los Jueces), que no conocía a Yahveh ni lo que habia hecho por Israel" (Jue 2,10).

Jue 2,6-3,6 es una introducción compuesta por los deuteronomistas para hacer la transición entre Josué y los Jueces. En realidad, Jue 2,6 es la continuación de Jos 24,27. Jue 2,6-3,6 presenta una tesis, que viene a ser como la interpretación teológica y el resumen de todo el período de los Jueces. En esquema, la tesis es la siguiente:

1.º Los hijos de Israel hacen lo que es malo a los ojos de Yahveh. Los hijos de Israel abandonan a Yahveh y sirven a los baales y astartes (véanse: 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,6).

2.º A causa de ello, Yahveh los entrega en manos de los enemigos (véanse: 2,14; 3,8; 4,2; 6,1; 10,7).

3.º Entonces los hijos de Israel claman y se convierten a Yahveh (véanse: 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10).

4.º Y Yahveh les envía jueces o libertadores (véanse: 2,16; 3,9.15).

Al final de cada juez se dice que "el enemigo fue humillado bajo la mano de los hijos de Israel" (3,30; 4,23; 8,28), o que "el país gozó de descanso por años" (3,11.30; 5,3; 8,28). Estos son casi siempre 40; pueden ser también 20 y 80, o sea, submúltiplos y múltiplos de 40.

Este esquema tetramembre de pecado-castigo-penitencia-liberación *se repite de manera más o menos explícita en cada uno de los seis jueces mayores: Otoniel, Aod, Débora-Barac, Gedeón, Jefté y Sansón. En la introducción a Jefté, los deuteronomistas vuelven a reproducir de manera expresa y extensa su tesis de cuatro tiempos (10,6-16).*

Aquí en el libro de los Jueces es donde aparecen con más claridad los dos grandes estratos de la historia deuteronomista. Por una parte, están los relatos antiguos *en torno a cada uno de los jueces. Son relatos concretos, referentes a héroes particulares, que protagonizan los más variados episodios y gestas, en el ámbito de un clan, de una tribu o de un grupo de tribus. Todo es aquí particular y concreto, variado y episódico. Por otra parte, está el* esquema deuteronomista, *que ha estructurado los relatos antiguos en forma de secuencia histórica uniforme y rígida. Aquí todo es igual, monótono y sometido a un proceso cíclico, que se repite con una regularidad férrea. Además, los deuteronomistas han elevado los relatos particulares preexistentes a categoría universal: ya no son héroes particulares, clanes, tribus, sino "todo Israel".*

En el libro de los Jueces encontramos de nuevo verificados los principios teológicos del Deuteronomio, especialmente, la dialéctica de la alianza: cuando Israel es fiel, Yahveh le envía libertadores y tiene tiempos de paz; cuando abandona a Yahveh para servir a los baales, las maldiciones previstas por el código deuteronómico caen sobre el pueblo.

La secuencia pecado-castigo-penitencia-liberación, *repetida de manera tan uniforme y constante, subraya algunas otras verdades teológicas. Por ejemplo, la debilidad y fragilidad del pueblo, especialmente en lo relativo a los cultos paganos; la amenaza que pesa sobre Israel a causa de sus constantes claudicaciones; la inagotable paciencia de Dios, que se manifiesta en la siempre repetida aparición de nuevos libertadores.*

La idea de la gracia y providencia divinas, manifestadas en las liberaciones y salvaciones llevadas a cabo por Yahveh a través de los jueces, ya estaban presentes de alguna manera en los antiguos relatos que los deuteronomistas tuvieron a su disposición. En algunos casos están, incluso, fuertemente acentuadas:

Yahveh sembró el pánico en el ejército de Sísara (Jue 4,15). Yahveh es quien toma la iniciativa en la campaña de Débora (5,23). Gedeón diezma el ejército para que se vea que la fuerza viene de Dios y no de los efectivos humanos (7,1ss.).

c) LA MONARQUIA (= Libros de Samuel)

1. De la federación de tribus a la monarquía

Durante los primeros siglos de su estancia en la tierra prometida el pueblo elegido vivió en régimen tribal. M. Noth habla de una verdadera federación de tribus, al modo de las anfictionías griegas y romanas. Insiste en el número doce, que se repite en uno y otro caso. Aduce, asimismo, otros ejemplos, recogidos en la Biblia: doce tribus ismaelitas (Gén 25,13-16); doce tribus arameas (22,20-24); seis tribus hurritas (36,20-28); seis tribus de Lía (29,31ss.).

La unidad y solidaridad existente entre los hijos de Israel reposaba casi exclusivamente en vínculos de orden religioso. En todos los demás aspectos de la vida, cada tribu proveía particularmente a sus necesidades. En Israel el centro de gravedad de la supuesta federación de tribus era el arca de la alianza. En un comienzo debió de estar en Siquem, donde tuvo lugar la gran concentración de tribus bajo la dirección de Josué y la conclusión de una importantísima alianza (Jos 24). El arca pasó luego a Betel (Jue 20,18.26; 21,2) y, finalmente, a Silo (1 Sam 3,3; cf Jer 7,14), hasta que cayó en manos de los filisteos (1 Sam 4-6). David la trasladó a Jerusalén (2 Sam 6).

La conciencia de solidaridad tribal se avivaba cada año mediante la renovación de la alianza. Con motivo de esta renovación, los miembros de la federación se reunían en el santuario del arca y en voz alta y en términos cultuales repetían las sucesivas intervenciones salvíficas de Yahveh en favor de su pueblo a lo largo de la historia.

En virtud de esta alianza, las doce tribus se consideraban unidas y llevaban un mismo nombre, Israel, reconocían un mismo

Dios, Yahveh, y celebraban las fiestas en el mismo santuario donde estaba el arca, que simbolizaba la presencia de Dios en medio del pueblo. Tenían un estatuto común (Jos 24,25) y, a veces, se reunían para condenar en virtud de este estatuto las transgresiones o, según dice el libro de los Jueces, las "infamias" y las cosas que "no se deben hacer en Israel" (19,30; 20,6.10).

¿A qué se debía que solamente Israel siguiera aferrado a su régimen tribal cuando ya todos los pueblos del Medio Oriente habían adoptado el sistema monárquico? Algo debía de haber que obstaculizaba el paso a la monarquía. Gedeón lo pone bien de relieve en las respuestas que da a las gentes que querían aclamarlo rey: "No reinaré yo sobre vosotros ni reinará tampoco mi hijo. Yahveh será vuestro rey" (Jue 8,22-23). Estas palabras de Gedeón reflejan la actitud de las tribus frente a la monarquía y nos dan la razón de por qué tardó tanto tiempo en cristalizar la monarquía, al tiempo que explican la oposición que siempre encontró en algunos ambientes el régimen monárquico.

Pero, finalmente, llevados del deseo de tener un rey "como las demás naciones" (1 Sam 8,5) y, sobre todo, presionados por el peligro filisteo, que amenazaba seriamente la existencia misma de Israel (1 Sam 4,1-7; 2 Sam 6,1-19), los israelitas se vieron obligados a dar paso al rey. En esta atmósfera subió al trono Saúl. Saúl, mitad juez y mitad rey, hace la transición entre la teocracia carismática y la monarquía. Lo mismo que los jueces, Saúl es un liberador elegido por Dios (1 Sam 9,16; 10,1), sobre el que viene el espíritu de Yahveh (1 Sam 16,6.10; 11,6). Pero, por primera vez en la historia de Israel, a la elección divina sigue el reconocimiento por parte del pueblo (1 Sam 11,5); el jefe carismático (= el juez) se había convertido en rey.

La de Saúl era una monarquía en embrión. Se trataba de un ensayo muy incipiente. No se llegó a la unificación de las tribus ni existió un gobierno central, con sus correspondientes órganos e instituciones. Todo esto estaba reservado para David.

La instauración de la monarquía constituía una profunda innovación. Israel se había convertido en Estado, con sus correspondientes organismos e instituciones, y esto abría la puerta a la

tan temida emancipación y autonomía frente a Yahveh. Ya no era Yahveh quien suscitaba directamente los caudillos de Israel y el que dirigía por sí mismo la marcha de los acontecimientos, sino que entre Yahveh y el pueblo se interpone la persona del rey. Es cierto que el rey era el representante y el vicario de Yahve, pero un vicario deficiente, capaz de desviar el corazón del pueblo del recto camino.

Además, la monarquía traía consigo una serie de instituciones y toda una ideología monárquica muy inspirada en los pueblos paganos vecinos, que podían deformar y desnaturalizar la ortodoxia yahvista. La influencia extranjera se veía favorecida por la corriente humanista y la política de asimilación iniciada por David.

Ante el hecho de la monarquía se divide la opinión del pueblo en dos corrientes contrarias. Una corriente favorable, *que encuentra expresión en varios textos del primer libro de Samuel (9,1-10,16; 11,1-11.15), en la profecía de Natán (2 Sam 7), en los llamados Salmos reales (2; 45; 72; 89; 110; 132) y en los oráculos proféticos, que se alinean dentro del mesianismo monárquico (Is 7,14; 9,5-6; 11,1-5; Jer 23,5; Mi 5,1). En el mismo primer libro de Samuel, en textos yuxtapuestos a los anteriores (8; 10,17-24; 12), se habla de la* corriente contraria *a la monarquía. Dentro de esta misma corriente se alinean el apólogo de Jotam (Jue 9,7-15), algunos profetas (Oseas y, en parte, Ezequiel) y los movimientos tradicionalistas, por ejemplo, los nazareos y los recabitas.*

2. Juicio de la historia deuteronomista sobre la monarquía

Juicio global

La escuela deuteronomista ha emitido un juicio global sobre la monarquía en el discurso que pone en boca de Samuel en 1 Sam 12. *Este discurso se corresponde con la perícopa deuteronomista que encabeza el período de los Jueces (Jue 2,6-3,6). Al colocar su reflexión teológica de Jue 2,6-3,6 inmediatamente antes del primer juez (Otoniel) y el discurso de Samuel (1 Sam 12) inmediatamente después del último juez (Samuel), la escuela deuteronomista ha delimitado perfectamente el período de los Jueces, lo mismo que anteriormente había delimitado el período de la conquista, colocándolo también entre dos discursos deuteronomistas (Jos 1 y 23).*

El discurso de Samuel está calcado en el esquema de la alianza. Después de la sección introductoria en los vv.1-5, viene una evocación del pasado (vv.6-11), que corresponde a los prólogos históricos de los pactos mediorientales: en ella se recuerdan las siguientes intervenciones salvíficas: el éxodo (dos veces), la donación de la tierra y los jueces.

Ante el peligro de los ammonitas, lo lógico parecía invocar de nuevo a Yahveh para que él enviara un nuevo libertador. Pero ¡no!, aquí se rompe el ritmo anterior de la historia y el pueblo pide un rey. Dentro de esta perspectiva la petición de un rey se presenta como una verdadera apostasía, en cuanto el pueblo parece prescindir de Dios para buscar la salvación por sus propios medios.

La misericordia de Dios condesciende aun en este caso con la debilidad de su pueblo y concede a Israel el rey que pide. La voluntad salvífica de Dios sigue en pie y está dispuesto a continuar obrando a través de la nueva institución. Solamente es necesario que el pueblo y el rey guarden fidelidad a la Ley. Conviene notar que los autores deuteronomistas insisten, sobre todo, en el primer mandamiento (vv.14-15.20-25). Este mandamiento será la piedra de toque para enjuiciar luego cada uno de los reyes en particular.

Juicio sobre cada uno de los reyes (= Libro de los Reyes)

Lo mismo que en Jueces, también aquí se distinguen dos estratos literarios: las historias de cada uno de los reyes, elaboradas generalmente a base de los datos tomados de las crónicas oficiales, y el estrato redaccional, propio de las escuela deuteronomista.

El marco redaccional, en el que va encuadrado cada uno de los reyes, está integrado por una introducción, un juicio valorativo y una conclusión. Ya a partir de David, Salomón y Jeroboam nos encontramos con expresiones más o menos esteriotipadas sobre la duración de sus reinados, sepultura del rey y nombre del sucesor (1 Re 2,10-12; 11,41-43; 14,19-20), pero es, sobre todo, desde Roboam cuando el formulario se hace más uniforme y constante. Suena así:

Introducción: Roboam, hijo de Salomón, subió al trono de Judá. Tenía cuarenta y un años cuando empezó a reinar y reinó diecisiete años en Jerusalén... Su madre se llamaba Noama, ammonita (1 Re 14,21-22).

Juicio:

1.ª fórmula: Hizo lo malo a los ojos de Yahveh.

2.ª fórmula: Hizo lo que es recto a los ojos de Yahveh, pero no desaparecieron los altos y el pueblo siguió ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos (1 Re 15,11-14; 2 Re 12,3-4; 15,3-4.34-35).

3.ª fórmula: Hizo lo que es recto a los ojos de Yahveh enteramente como lo había hecho David, su padre (2 Re 18,3; 22,2).

Conclusión: El resto de los hechos de Roboam, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los Reyes de Judá?... Durmióse Roboam con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió Abiam, su hijo (1 Re 14,29-31).

La introducción *recoge, por tanto, el nombre del rey y, a veces, el del padre; informa, asimismo, sobre la duración del reinado y el año del reinado del colega vecino (esto hasta la caída de Samaria). La introducción es susceptible de algunas variaciones, según se trate de los reyes del norte o del sur. Solamente en este último caso se da el nombre de la madre y la edad del rey en el momento de subir al trono.*

Respecto del juicio, *la primera fórmula es aplicada invariablemente a todos los reyes del norte. El reino del norte estaba*

viciado en su raíz, debido al pecado original de Jeroboam, que estableció el culto cismático en los santuarios de Betel y Dan (1 Re 12,26-33). Al pecado de Jeroboam se añadió luego el de Ajab, que introdujo en Israel el culto de Baal influenciado por su esposa Jezabel (1 Re 16,31-32; 22,53-54).

Aplicada a los reyes del sur, la primera fórmula se refiere al culto en los altos, *es decir, en los santuarios de provincias (1 Re 14,23; 15,3; 2 Re 16,4) o a la adopción de los usos religiosos de la familia de Ajab (2 Re 8,18.27) o al culto de divinidades extranjeras (2 Re 21,2ss.; 22,21-22).*

La segunda fórmula se aplica a seis reyes del sur (Asa, Josafat, Joás, Amasías, Azarías, Jotam). Solamente Ezequías y Josías, los dos reyes reformadores, reciben alabanza completa, sin ninguna restricción, según la tercera fórmula.

La conclusión *del formulario remite al libro que se debe consultar, si se quiere una mayor información sobre el rey de turno, y se añaden, además, algunos datos sobre la muerte y sepultura del mismo y el nombre del sucesor.*

Balance pesimista

La conclusión final a que llegan los autores deuteronomistas en su análisis de la monarquía es francamente negativa. En el reino del norte son condenados los 19 reyes sin excepción. De los 23 reyes del sur son condenados prácticamente todos, menos David, Ezequías y Josías.

A pesar de las periódicas claudicaciones, el período de los Jueces se mantenía siempre en un mismo nivel, hecho de caídas y penitencias o conversiones. Además, allí era el pueblo el que prevaricaba precisamente porque no obedecía a sus jueces (Jue 2,17). En cambio, aquí son los mismos reyes los protagonistas de la defección y el pueblo parece seguir el camino de perdición a causa de sus jefes. Aquí en el período de los reyes la historia sigue una línea descendente. La acción de los profetas y las reformas de Ezequías y de Josías sólo consiguen retardar la catástrofe, que se presiente inminente a inevitable.

El criterio seguido por los deuteronomistas a la hora de enjuiciar a los reyes ha sido tomado del Deuteronomio. El dogma de la unicidad de Dios y la ley del único santuario han sido los dos grandes principios que los deuteronomistas han tenido presentes en su examen histórico.

Llamamiento a la conversión

Según M. Noth, la historia deuteronomista estaría exclusivamente vuelta hacia el pasado. *El autor o autores habrían querido demostrar únicamente que la catástrofe del 587 era la conclusión lógica de las premisas puestas, de una parte, por el libro del Deuteronomio, y, de otra, por la historia de Israel. La historia deuteronomista se limitaría, por tanto, a constatar el final de Israel como pueblo independiente y a explicar las razones teológicas de este hecho.*

Resulta, sin embargo, muy difícil resignarse a aceptar esta interpretación tan negativa de M. Noth. Consideradas las cosas desde el punto de vista de los lectores, era ya mucho que la escuela deuteronomista les razonara teológicamente el sentido de los trágicos acontecimientos que habían puesto fin, primero, al reino del norte (722) y, luego, al del sur (587). Pero esto no era suficiente. No bastaba con explicar el sentido del pasado; *era necesario proyectar luz sobre el momento* presente, *lleno de incertidumbre y desesperanza.*

Muchos autores descubren en la historia deuteronomista un mensaje dirigido al momento presente y lo definen como un llamamiento a la conversión. *Los llamamientos explícitos a la conversión se multiplican a lo largo de la obra (Dt 4,29-31; 30,1-10; 1 Sam 7,3; 1 Re 8,33-36.46-53; 2 Re 17,13; 23,25). Además, los deuteronomistas saben que la historia salvífica avanza según un esquema cuatrimembre, que ellos mismos han puesto de relieve al hablar del período de los Jueces:* pecado-castigo-penitencia-liberación. *En el momento en que los deuteronomistas escriben su historia, el pueblo de Israel se halla cumpliendo castigo, es decir, se encuentra en el segundo tiempo de la secuencia histórico-salvífica. ¿Esperaban los deuteronomistas que se repitiera el ciclo completo? Dicho en otras palabras, ¿esperaban los deuteronomistas la conversión del pueblo con la consiguiente liberación por parte de Yahveh? La respuesta parece que debe ser afirmativa. Según la dinámica general de la historia deuteronomista, al castigo había seguido siempre la conversión y la consiguiente liberación. Lógicamente, así debía suceder también en este momento.*

Llamamiento a la esperanza

La historia deuteronomista está vuelta hacia el pasado *en cuanto trata de explicar los trágicos acontecimientos que pusieron fin a los reinos de Israel y de Judá. Encierra, a su vez, un mensaje* actual *en cuanto constituye un llamamiento implícito a la conversión del pueblo que se halla cumpliendo castigo en el exilio. ¿Abriga también alguna esperanza para el* porvenir?

Según Von Rad, la historia deuteronomista es la historia de la palabra eficaz y dinámica de Dios. Ahora bien, esta palabra es doble. Dios ha pronunciado una palabra de amenaza y maldición, que se halla consignada en Dt 28,15-68, la cual encontró su realización en la ruina de Samaria y Jerusalén. Es el aspecto punitivo y negativo de la palabra que destruye, es decir, es la palabra como ley. Pero Dios ha pronunciado también una palabra positiva de promesa y esperanza, que se halla resumida en la profecía de Natán. Es la palabra que salva, es decir, la palabra como evangelio. La palabra-evangelio tiene que cumplirse lo mismo que la palabra-ley. La profecía de Natán (2 Sam 7), que Von Rad califica de ho katéchon, *irradiaba luz y esperanza en los momentos críticos. Mientras no se apague "la lámpara de David" (2 Sam 21,17; 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19), nada hay irremediablemente perdido. El exilio mismo no consigue abatir la esperanza de la escuela deuteronomista. Von Rad subraya el significado e importancia que tienen en la historia deuteronomista los versículos finales (2 Re 25,27-30), referentes a la rehabilitación de Joaquín en pleno destierro: son como una interrogación abierta a la esperanza.*

JOSUE

Paso del Jordán

3,7-10a.11.13-17.

Aparentemente el Jordán es un río modesto, como otros tantos ríos que corren sobre la superficie de la tierra. Pero la importancia del Jordán está más allá de su modesta apariencia. Además de la singularidad que presenta desde el punto de vista topográfico-geológico (corre a través del valle más profundo de toda la corteza terrestre), el Jordán es la personificación de una tierra, que es santa para los tres monoteísmos del mundo (judíos, cristianos y musulmanes). Su nombre evoca el recuerdo de un sinfín de pueblos, personajes, acontecimientos y realidades místicas. En el Jordán se salvó Naamán, rey de Damasco, y quedó limpio de la lepra (2 Re 5). En la ribera del Jordán, después de haber curzado el río a pie enjuto, tuvo lugar la despedida de Elías y Eliseo, arrebatado aquél al cielo en un carro de fuego (2 Re 2). En el Jordán bautizaba Juan el Bautista. Más que como una corriente de agua, el Jordán cruza por la Biblia como una realidad teológica.

> *Por culpa vuestra Yahveh se irritó contra mí y juró que no pasaría el Jordán ni entraría en la espléndida tierra que Yahveh, tu Dios, te da en herencia. Yo voy a morir en este país y no pasaré el Jordán. Vosotros, en cambio, lo pasaréis y poseeréis esa espléndida tierra (Dt 4,21-22).*

Es Moisés quien habla. Es Moisés quien presenta el Jordán como la frontera religiosa entre el desierto y la tierra prometida. La figura de Moisés teniendo frente a sí la tierra prometida sin poder entrar en ella es todo un símbolo. La generación del desierto no había superado la prueba y se ve obligada a morir a las puertas mismas de la meta.

Pero la historia de la salvación sigue adelante. Josué toma la antorcha de manos de Moisés y tiene el privilegio de introducir al pueblo en la tierra de la promesa. El paso del Jordán es la réplica del paso del Mar Rojo. El paso del Mar Rojo señaló la frontera entre la esclavitud y la libertad o, por lo menos, la esperanza de la libertad. El paso del Jordán señala la frontera entre la esperanza y la posesión de la realidad.

Entre estos dos acontecimientos, entre el Mar Rojo y el Jordán, ¡cuántas experiencias, cuántas vivencias y manifestaciones salvíficas! Los prodigios y portentos del desierto; la alianza del Sinaí; la conciencia de pueblo; las instituciones... Y, sobre todo, la revelación de Dios bajo el nombre de Yahveh y el establecimiento de su morada en medio del pueblo. El símbolo visible de esta presencia es el arca.

La palabra "arca" se repite hasta siete veces en el texto sagrado original. O sea, este dato puramente estadístico demuestra claramente que el protagonista principal del paso del Jordán no ha sido ni el pueblo ni Josué, sino Dios presente en el arca. Más que una acción militar, el paso del Jordán está presentado como una procesión litúrgica, orquestada por una serie de milagros y acontecimientos extraordinarios.

Nuestra generación, positivista, rigurosa y científica, se siente en seguida tentada a preguntar por el valor histórico de todos estos relatos maravillosos. La pregunta no sería correcta. Ciertamente hubo entrada de algunas tribus israelitas en Palestina. Y este hecho quedó grabado en el recuerdo del pueblo como una de sus grandes gestas. El cuándo y el cómo no entran dentro de la perspectiva del autor, que se sitúa en un terreno teológico: su intención es demostrar la omnipotencia de Dios y, sobre todo, su fidelidad a las promesas hechas a los patriarcas:

Yahveh dio a los israelitas toda la tierra que había prometido con juramento dar a sus padres. La ocuparon y se establecieron en ella. Yahveh les concedió paz en todos sus confines, tal como había jurado a sus padres, y ninguno de sus enemigos pudo hacerles frente. Yahveh entregó a todos sus enemigos en sus manos. No falló ni una sola de todas las espléndidas promesas que Yahveh había hecho a la casa de Israel. Todas se cumplieron (Jos 21,43-45).

Empieza una nueva etapa

5,9a.10-12.

La historia de la salvación es similar a la escalada a una montaña. Se empieza la subida y parece que ya se toca la cima con las manos. Continúa la ascensión y van apareciendo colinas y valles intermedios, que alejan la meta una y otra vez.

La historia de la salvación está jalonada por promesas, que van emplazando siempre a la humanidad hacia nuevas metas. Primero estaba sólo Abraham; no había ni pueblo ni Ley ni tierra. Luego ya hubo pueblo: en Egipto los clanes patriarcales se convirtieron en "pueblo numeroso". Después, en el Sinaí, hubo Ley. Y ahora, con la entrada en Canaán, hay tierra. Parecía que la historia había alcanzado la meta, pero ¡no!, nosotros a treinta y dos siglos de distancia sabemos que la gesta apenas ha hecho más que empezar.

En todo caso, la entrada en la tierra constituía una nueva etapa y muy importante. Esta importancia está subrayada por la celebración del rito de la circuncisión y de la fiesta de la pascua en las puertas mismas de la tierra prometida. La circuncisión y la pascua son la versión litúrgica del paso del Jordán. Al no estar circuncidados, los israelitas parecían continuar en estado de paganía, en la esfera de la antigua esclavitud; o sea, seguía cargando sobre ellos un "oprobio" similar al de los egipcios, los

cuales eran considerados por el autor como incircuncisos. La circuncisión daba carta de ciudadanía dentro del pueblo elegido, con todos los privilegios que esta pertenencia llevaba consigo. Uno de estos privilegios era la posibilidad de participar en la fiesta de la pascua. Algo así como en la iglesia cristiana el bautismo capacita para el sacramento de la eucaristía.

De todas formas, la celebración de la fiesta en Guilgal no se describe por el interés que ella tiene en sí misma. Este interés ya lo ponen de relieve los cc.12-13 del Exodo y otros muchos pasajes a lo largo de la Biblia. El acento de nuestro texto recae sobre la novedad que supone la entrada en la tierra. El tiempo del desierto y su alimento, otorgado providencialmente por el Cielo, ha terminado. En adelante es la tierra de Canaán la que, de una manera natural y estable, asegurará al pueblo el alimento necesario. Cesa la peregrinación y la etapa de vida nómada por el desierto y empieza la vida sedentaria y el reposo en la tierra prometida.

El santuario y las fiestas celebradas en Guilgal nada más poner pie en la tierra de Canaán son como las primicias de la nueva etapa que se abre en la historia de la salvación. Son como la consagración de la nueva tierra: Dios ha tomado posesión de ella y ha fijado su morada en un lugar santo: Guilgal. Los libros de la Biblia mostrarán que todavía queda mucho camino hasta llegar a la cima, pero, en todo caso, la promesa de la tierra se ha empezado a cumplir. Se abre una nueva página.

Lo mismo que la liberación de la esclavitud egipcia era presagio y garantía de la futura redención llevada a cabo por el Mesías, así también la entrada y la posesión de la tierra presagia y simboliza la entrada en la patria definitiva. A ella se refiere la bienaventuranza que dice: "Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra" (Mt 5,4).

Recital salvífico

24,1-13 (24,1-2a.[15-17.18b]/24,1-2a.[15-17.18b-25a]).

La gran jornada de Siquem, a la que se refiere el c.24 de Josué, no solamente constituye el acontecimiento más importante de todo el libro, sino que señala una de las fechas señeras de toda la historia bíblica. El célebre historiador alemán, M. North, coloca aquí el nacimiento de Israel como pueblo.

En sustancia, la asamblea de Siquem, presidida por Josué, tiene por objeto la conclusión de un pacto entre las tribus de Israel y Yahveh.

Entre las muchas aportaciones que han hecho los recientes descubrimientos arqueológicos para el mejor conocimiento de la Biblia, una de ellas se refiere al tema del pacto o alianza. La luz en este caso viene de una colección de pactos encontrados en Hatusa (Bogazkoi), la capital del antiguo imperio hitita. Se distinguen dos clases de pactos: los pactos bilaterales de igual a igual, que eran los que hacía el emperador hitita con las grandes potencias el Medio Oriente; y los llamados pactos de vasallaje, que tenían lugar entre el soberano de Hatusa y toda la red de pequeños reyezuelos que poblaban la región.

Estos últimos pactos se sujetaban a un formulario bastante uniforme, que constaba de cinco puntos. Un *preámbulo,* en el que se daba el nombre del soberano hitita, con todos sus títulos. Seguía un *prólogo histórico,* en el que el soberano evocaba todos los beneficios otorgados por él y por sus antecesores en favor del vasallo de turno. Este segundo punto era muy importante, pues la enumeración de los beneficios creaba en el vasallo un complejo de gratitud y dependencia, que le disponía a aceptar las *cláusulas del pacto,* que venían a continuación. Entre estas cláusulas había una que pudiéramos llamar primordial o capital, la cual obligaba al vasallo a no reconocer más soberanos que al hitita y a servirlo en exclusividad. Luego, seguía la *lista de los testigos,* que solían ser los dioses de uno y otro rey. Y finalmente, se formulaba una *letanía de bendiciones y de maldiciones,* para premiar el cumplimiento y fidelidad a las cláusulas de la alianza o

para castigar el incumplimiento y la infidelidad. Solía añadirse una nota que ordenaba hacer dos copias del pacto y depositarlas en los santuarios del soberano y del vasallo respectivamente, para ser leídas en determinadas fechas.

Sobre el esquema o formulario de estos pactos de vasallaje parece estar calcado, en buena parte, el pacto o alianza entre Yahveh (soberano) y el pueblo de Israel (vasallo). Naturalmente, al ser importados a Israel, que profesaba una religión monoteísta, los pactos hititas sufren un proceso de adaptación, pero en casi todos los pactos bíblicos podemos descubrir algunos elementos del formulario hitita.

Concretamente, en el pacto de Siquem descubrimos los siguientes: el *preámbulo* ("así dice el Señor, Dios de Israel", v.2); el *prólogo histórico* (vv.2-13); la *cláusula capital,* en virtud de la cual las tribus se comprometían a servir exclusivamente a Yahveh (vv.14-21); las *cláusulas del pacto* (vv.25-26); finalmente, se alude a los *testigos* (vv.23.26-27).

De todos estos elementos, el que más paralelos encuentra en la Biblia es, sin duda, el prólogo histórico. Diríamos que la Biblia es, en el fondo, un recital salvífico, que va enumerando las sucesivas intervenciones de Dios en favor del hombre. Primero, estos recitales se limitan a recoger las intervenciones en favor del pueblo elegido: son los llamados "credos antiguos" (Dt 26,5-9; *Jos 24,2-13;* Sal 78; 105; 106; 136; Jdt 5,5-21). Luego, se añade el dogma de la creación y se amplían a toda la humanidad los beneficios de Dios (Neh 9,5-37).

La Biblia no es un manual de Teología ni un catálogo de tesis abstractas, sino un recital de intervenciones salvíficas por parte de Dios en favor de su pueblo. Este estilo continúa vigente en la predicación apostólica de los primeros tiempos del cristianismo. Véanse, por ejemplo, los discursos de los Hechos de los Apóstoles, especialmente el pronunciado por Pablo en Antioquia de Pisidia (He 13,16-41).

O Yahveh o los ídolos

24,14-29 ([24,1-2a.]15-17.18b/[24,1-2a.]15-17.18b-25a).

Hay otra situación muy similar en la historia de Israel. Es el día en que sobre el monte Carmelo Elías lanzó ante el pueblo allí congregado este reto dramático: "¿Hasta cuándo vais a estar cojeando de los dos pies? Si Yahveh es Dios, seguidlo; si Baal, seguid a éste" (1 Re 18,21).

Elegid hoy a quién queréis servir: a los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis; que yo y mi casa serviremos al Señor (v.15).

Da la impresión que en la asamblea de Siquem hay dos clases de tribus: las representadas por Josué, que profesan el yahvismo; y otras tribus, que siguen dando culto a otros dioses. La jornada de Siquem habría tenido, por tanto, como resultado que todas las tribus se comprometieron a no reconocer más Dios que a Yahveh y este reconocimiento fue refrendado con un pacto. De ser esto así, sería válida la tesis de M. Noth: el pacto de Siquem señala el comienzo de Israel como pueblo; porque la alianza actúa en una doble dirección: En una dirección vertical, en cuanto todos los clanes y tribus se comprometen en exclusiva a servir a Yahveh, y en una dirección horizontal, por cuanto la fe común crea automáticamente entre las tribus conciencia de solidaridad y de pueblo.

Esta conciencia nacional se veía alimentada y estimulada por la renovación de la alianza, que tenía lugar periódicamente en el santuario donde se encontraba el arca. Algunos autores piensan que esta renovación se celebraba anualmente dentro del marco de una liturgia especial, que bautizan como fiesta de la alianza.

Llama la atención la insistencia con que se repite la palabra "servir". Catorce veces en total, de las cuales, siete en los dos primeros versículos (14-15). "Servir" en sentido bíblico implica: fidelidad en la fe, servicio cultual y respuesta positiva a las exigencias de los mandamientos.

JUECES

Dialéctica de la historia de la salvación

2,11-19.

1.º Los hijos de Israel hicieron lo que desagradaba a Yahveh; 2.º Entonces se encendió la ira de Yahveh contra Israel, entregándolos en manos de sus enemigos; 3.º Los israelitas clamaron a Yahveh; 4.º Yahveh suscitó a los israelitas un libertador que los salvó, y el país se mantuvo en paz durante 40 años.

He aquí el conocido esquema cuatrimembre, que marca el ritmo no solamente del libro de los Jueces y de la historia deuteronomista, sino de toda la historia bíblica. Iniciativa salvífica divina; respuesta negativa del hombre; castigo; arrepentimiento; nueva intervención de la gracia de Dios: he ahí el compás de cuatro tiempos que se mantiene constante a lo largo de la Biblia.

A medida que uno se adentre en el conocimiento de la Biblia podrá descubrir la veracidad de esta tesis general. De momento nos hallamos en el libro de los Jueces y el lector queda invitado a repasar las historias de los seis jueces mayores, que forman como el esqueleto de todo el libro. Podrá comprobar que cada una de ellas está construida de manera mecánica y artificial sobre el referido esquema cuatrimembre.

Al leer la Biblia no nos podemos conformar con descubrir lo que los autores sagrados quisieron decir a sus contemporáneos,

o sea, a los lectores inmediatos, sino que hay que salvar los siglos que nos separan de ellos y descubrir qué me dicen a mí, hombre o mujer de hoy. En este esfuerzo por actualizar el texto sagrado y los principios teológicos que lo determinan, yo invitaría a los lectores a reflexionar sobre la validez y vigencia de la referida dialéctica cuatrimembre. ¿Crees que sigue siendo válida? ¿Se armoniza con la teología cristiana?

Yo creo que la doctrina de la gracia, presagiada ya por los profetas del Antiguo Testamento y desarrollada ampliamente por san Pablo, rectifica o, por lo menos, complementa la dialéctica tan mecánica y determinista de la historia deuteronomista. La secuencia en cuatro tiempos de la historia deuteronomista supone una concepción excesivamente bilateral de la alianza. Frente a esta concepción bilateral y onerosa san Pablo coloca la justificación gratuita por la fe en Cristo y no por las obras de la Ley (Gál 3).

Todo es gracia

6,11-24a.

¿Cómo puedo yo librar a Israel? Precisamente mi familia es la menor de Manasés y yo soy el más pequeño en casa de mi padre. Esta es generalmente la reacción de todos los grandes líderes del pueblo elegido en el momento de ser llamados al ministerio. *¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?* (Ex 3,11), respondió Moisés al llamamiento de Dios. *¡Ah Señor Yahveh! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho,* respondió Jeremías (1,6). *¿Cómo podrá ser esto, si no conozco varón?,* dijo María (Lc 1,34).

Y siempre la misma respuesta: *Yo estaré contigo.* En el fondo, es la doctrina de la pobreza espiritual llevada a sus últimas consecuencias. Dios quiere salvar a los hombres con medios pobres

e inadecuados, para que aparezca con más relieve la gratuidad de la salvación. En el caso concreto de Gedeón lo dice expresamente el texto sagrado: "Demasiado numeroso es el pueblo que te acompaña, para que ponga yo a Madián en sus manos; no se vaya a enorgullecer de ello a mi costa diciendo: *¡Mi propia mano me ha salvado!*" (Jue 7,2).

Dentro de esta perspectiva han de entenderse las elecciones de los segundones y no de los primogénitos: Abel y no Caín, Isaac y no Ismael, Jacob y no Esaú, Judá y no sus hermanos mayores, David y no sus hermanos, todos mayores que él. En la misma línea está la elección de las mujeres estériles para madres de muchos de los caudillos de Israel. La misma política de la fe en Dios frente a la fuerza de las armas y de los efectivos humanos se halla escenificada en los combates David-Goliat, Judit-Holofernes. "Dijo David al filisteo: Tú vienes contra mí con espada, lanza y jabalina, pero yo voy contra ti en nombre de Yahveh Sebaot" (1 Sam 17,45). En el caso de Judit la desproporción es aún mayor: la fuerza de la fe se encuentra personificada, no por un joven, como era David, sino por una joven y, además, viuda, que era, juntamente con el huérfano, la máxima expresión de debilidad.

Ya aludimos más arriba al paralelismo que la vocación de Gedeón guarda con otros relatos vocacionales de la Biblia, incluso con la anunciación de la Virgen. En este punto concreto sería aconsejable una lectura comparativa detenida entre Jue 6,11-24 y Lc 1,26-38. El lector podrá descubrir paralelismos interesantes.

Una crítica mordaz

9,6-15.

No solamente los grandes imperios de Egipto y Mesopotamia, sino todos los pequeños pueblos que poblaban el Medio Oriente, estaban ya organizados en forma de monarquías: los filisteos,

los arameos de Damasco, Ammón, Moab, Edom, Fenicia, etc. Solamente los hijos de Israel continuaban viviendo en régimen tribal más o menos federados. Cada tribu gozaba de autonomía y tenia administración propia y solamente en situaciones de emergencia se unían dos o más tribus bajo la dirección de un juez-libertador, para concitar el peligro. Pasaba la crisis interior o exterior, y cada tribu volvía a su vida normal. Hubo varios intentos para establecer la monarquía, pero ésta no acababa de abrirse paso, pues la corriente antimonárquica era muy fuerte.

¿Cuál era el obstáculo que bloqueaba el paso a la monarquía? El libro de los Jueces pone en boca de Gedeón unas palabras que pueden ser significativas en este sentido: "Los hombres de Israel dijeron a Gedeón: Reina sobre nosotros, tú, tu hijo y tu nieto, pues nos has salvado de la mano de Madián. Pero Gedeón les respondió: No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; *Yahveh será vuestro rey*" (Jue 8,22-23). Como se ve, los hijos de Israel no reconocían más rey que Yahveh y tenían miedo que si una figura humana, una dinastía, se interponía entre Yahveh y el pueblo, la fidelidad de Israel hacia Dios se podría ir enfriando. De hecho, así sucedió. El establecimiento de la monarquía trajo consigo una secularización de la teocracia y la relajación religiosa se vio estimulada desde el poder, según acusan los profetas.

Gedeón no se prestó al deseo de los hombres de Israel, partidarios de la monarquía, pero Abimelec sí, y un autor perteneciente a la corriente antimonárquica le dedica una de las críticas más mordaces que se hayan podido escribir contra la monarquía y contra los oportunistas que ambiciosa e irresponsablemente se prestan al ejercicio de la autoridad.

La ironía reside en el hecho de que, tanto el olivo como la higuera y la vida, los tres árboles más queridos y preciados por los habitantes del país, puesto que los regalan con sus frutos y les aseguran la vida, los tres prefieren seguir sirviendo al pueblo desde sus puestos respectivos. Solamente la zarza, la esterilidad personificada, que ni da fruto ni sombra ni nada, se ofrece a reinar sobre los siquemitas, a quienes, llena de vanidad y de orgullo, se dirige con estas palabras: "Venid a cobijaros bajo mi sombra".

La Ifigenia bíblica

11,29-39a.

Idomeneo, rey de Creta, uno de los héroes de la guerra de Troya, envuelto en una terrible tempestad, prometió sacrificar al dios Poseidón al primer ser humano que encontrase de regreso a su isla. El primero con quien se encontró fue su hijo, que murió sacrificado.

Mucho más conocido es el caso de Ifigenia, inmortalizada por Eurípides y por Racin. La flota griega ha partido hacia Troya, pero los vientos se muestran tenazmente contrarios. Los dioses han dado a conocer sus designios a través del oráculo: Agamenón, el jefe de la expedición, ha de sacrificar a su hija Ifigenia a la diosa Artemis. El despiadado oráculo fue ejecutado y la flota pudo levar anclas.

En la Biblia tenemos un ejemplo similar. Saúl se encuentra en guerra contra los filisteos. La lucha alcanza un momento crítico y el rey, en ausencia de su hijo Jonatán, pronuncia el siguiente juramento: "¡Maldito el hombre que coma algo antes de que haya vengado a mis enemigos!". En el campo, el ejército encontró un panal de miel abandonado por las abejas y Jonatán, que no había oído la imprecación de su padre, alargó la punta de su espada, la metió en el panal y comió. Llegado el hecho a conocimiento de Saúl, pronunció estas palabras: "Juro hoy solemnemente ante Dios que Jonatán ha de morir". Pero el pueblo dijo a Saúl: "¿Es que va a morir Jonatán, siendo él quien ha conseguido esta gran victoria para Israel? ¡Dios nos libre! ¡Vive Yahveh, que no caerá en tierra ni un cabello de su cabeza, porque con ayuda de Dios lo hizo". Así rescató el pueblo a Jonatán y no murió (1 Sam 14,24-46).

También Isaac, el hijo del milagro, el hijo querido, estuvo a punto de ser sacrificado, pero en última instancia se salvó (Gén 22).

¿Por qué no se salvó la hija de Jefté? Hay que confesar que este pasaje del libro de los Jueces es uno de los más enigmáticos de toda la Biblia. Desde el punto de vista literario, es una de las

páginas más bellas: sobria, pero, al mismo tiempo, emocionante y llena de nobleza y dramatismo. Desde el punto de vista teológico, la intención del autor no está clara. No parece suficiente recurrir al paralelismo con las leyendas de la literatura griega, citadas más arriba, para explicar el sentido del pasaje por el método de las religiones comparadas. Tampoco parece suficiente rebajar el relato al nivel de una leyenda etiológica para explicar el origen de una hipotética costumbre, según la cual, las jóvenes de Israel organizarían anualmente un duelo de varias semanas en los montes de Transjordania.

Además de insistir en la fuerza vinculante de los votos, una vez pronunciados (Núm 30,2ss.; Sal 66,13ss.; Prov 20,25), los dos meses de lamentación y la muerte de la hija de Jefté, contra lo que pudiera parecer, son un canto a la vida. Lo que lloran las jóvenes por los montes es una vida truncada en flor, un tallo segado antes de llegar a madurar, un capullo que no llegó a florecer, una vida frustrada, una joven que no llegó a ser esposa ni madre, una mujer que no llegó a ser lo que tiene que ser: fuente de vida.

El autor sagrado habría querido decir: un sacrificio así, aunque sea en cumplimiento de un voto, puede ser causa de admiración en un caso extremo, pero va contra la ley de Israel y contra la ley natural, que ha dotado a la mujer de la fecundidad maternal.

La fuerza del Espíritu

13,2-7.24-25a.

El espíritu de Yahveh vino sobre él (Jue 3,10). El espíritu de Yahveh revistió a Gedeón (6,34). El espíritu de Yahveh vino sobre Jefté (11,29). El espíritu de Yahveh comenzó a excitarlo (13,25)... Posiblemente, después de los Hechos de los Apóstoles, ningún otro libro concede tanta cabida y relieve al espíritu de Yahveh como éste de los Jueces. Y dentro del libro de los Jueces,

en ningún otro personaje se ha hecho tan presente el espíritu de Dios como en Sansón. Una lectura superficial de sus aventuras deja la impresión de no ser más que una urdimbre de insensateces y extravagancias. Pero en el fondo está la fuerza del espíritu. Las insensateces y las extravagancias son el lenguaje empleado por el autor sagrado para poner de relieve la fuerza de un hombre poseído del espíritu de Dios. Hablando de Saúl, el primer libro de Samuel emplea un lenguaje similar (10,9-12; 19,18-24).

La pertenencia al pueblo elegido colocaba a los israelitas en un estado de especial relación con Dios. Pero dentro del pueblo cabían todavía mayores grados de consagración. Uno de ellos era el *nazir,* que quiere decir precisamente eso: *consagrado* a Dios. Esta consagración dio lugar a la institución del nazareato, la cual revestía diversas modalidades, y estuvo vigente hasta los tiempos del Nuevo Testamento. Pablo mismo había sido nazir durante algún tiempo (He 18,18). El nazareato podía ser temporal o de por vida.

El comenzará a salvar a Israel de la mano de los filisteos. El nazareato y la efusión del espíritu de Dios sobre Sansón, como sobre los Jueces en general, tenía una misión salvífica. Gedeón se quejaba de pertenecer al clan más pequeño de la tribu de Manasés y, dentro del clan, de ser el último de la casa de su padre (Jue 6,15). Esta debilidad que Gedeón confiesa expresamente, y que está implícita en todos los demás Jueces, es la que viene a subsanar la fuerza del espíritu divino. "Demasiado numeroso es el pueblo que te acompaña para que ponga yo a Madián en sus manos; no se vaya a enorgullecer de ello a mi costa diciendo: ¡Mi propia mano me ha salvado!" (Jue 7,2). La presencia insistente del espíritu de Dios en el libro de los Jueces viene a poner de relieve eso: la salvación se debe no tanto a los efectivos humanos cuanto a la fuerza de espíritu.

1 SAMUEL

Ana era estéril

1,1-8.

Como Sara, como Rebeca, como Raquel, como la madre de Sansón, como la madre del Bautista, Ana era estéril. Este clisé de la esterilidad de muchas de las madres de los grandes caudillos del pueblo elegido, repetido una y otra vez a lo largo de la Biblia, tiene, sin duda, un transfondo teológico de profunda significación.

Ante todo, subraya la omnipotencia divina, que es capaz de sacar vida de la muerte y ser de donde no hay ser (Rom 4,17). Como en el caso de Sara y Abraham, por ejemplo, el autor sagrado acentúa unas situaciones límites, para que se vea que Dios puede sacar adelante su plan, aun cuando parezca que las cosas son humanamente irrealizables. Se les promete un hijo y una descendencia numerosa, sabiendo que Sara era estéril y Abraham avanzado en años. Después de pasar por la prueba de la espera ante una promesa que no acaba de cumplirse y de otras pruebas más, por fin llega el hijo de la promesa. Pero todavía tiene lugar un último *suspense:* Dios le manda sacrificar a Isaac, el hijo, a través del cual Abraham se iba a convertir en padre de un pueblo numeroso. En otras palabras, los autores sagrados son maestros en crear situaciones límites para

subrayar casi dramáticamente los atributos de la providencia y de la omnipotencia de Dios.

Un segundo aspecto que ponen de relieve las madres estériles es la gratuidad con que Dios lleva adelante su plan de salvación. Los dirigentes del pueblo elegido no son fruto de la carne ni del deseo del hombre (Jn 1,13), sino nacidos de la gracia y la gratuidad divinas. La misma gratuidad se pone de relieve en la elección de los segundones y no de los primogénitos. En el fondo lo que se quiere decir es siempre lo mismo: la historia de la salvación no se rige por unas leyes automáticas ni mecánicas, sino por la gratuidad del amor y de la libertad de Dios.

Ana pide un hijo al Señor

1,9-20 (1,10-18).

Como Sara, como Rebeca, como Raquel, como la madre de Sansón, como Isabel, la madre del Bautista, Ana era estéril. Lejos de humillarla y mortificarla, Elcana, su marido, intensifica las pruebas de afecto y de cariño hacia ella: "Ana, ¿por qué lloras y no comes? ¿Por qué estás triste? ¿Es que no soy yo para ti mejor que diez hijos?" (1 Sam 1,8).

Pero Ana, como toda mujer de Israel, considera la esterilidad como un castigo y su único consuelo y esperanza es la oración; oración simple y sencilla, pero urgente y apremiante: *Señor de los ejércitos, si te dignas mirar la aflicción de tu esclava, si te acuerdas de mí y no me olvidas, si concedes a tu esclava un hijo varón, se lo ofreceré al Señor para toda la vida y la navaja no pasará por su cabeza.* Es decir, será un nazir, un *consagrado* a Yahveh.

La humildad y la sinceridad de la oración de Ana se ponen de manifiesto cuando escucha los reproches del anciano Elí, que la confunde con uno de tantos casos patológicos como había visto

desfilar, sin duda, por el santuario de Silo. Con el alma dolorida y la sensibilidad a flor de piel, le responde: *No es eso, señor; no he bebido vino ni licores; lo que pasa es que estoy afligida y me desahogo con el Señor. No me tengas por una mujer perdida, que hasta ahora he hablado movida por mi gran desazón y pesadumbre.*

El sacerdote reconoció el signo de Dios y sus palabras indican implícitamente que la oración de Ana ha sido oída.

El niño se quedó en el santuario para servir a Yahveh

1,24-28.

No encuentro mejor comentario a este pasaje de Samuel que los salmos 46; 48; 76; 84; 87 y 122: son los llamados "Cánticos de Sión", cuyo tema es la devoción y la nostalgia, que los piadosos israelitas sienten por la ciudad santa, especialmente por el templo.

Samuel representa un tipo de sacerdote que se consagra al servicio del santuario desde la más temprana edad. Sabemos que pertenecía a la tribu de Efraím (1 Sam 1,1; etc.); es decir, estamos en un tiempo en que el sacerdocio no estaba todavía adscrito de una manera exclusiva a la tribu de Leví. Porque, Samuel ciertamente ejerció funciones sacerdotales (1 Sam 7,9; 9,13; 10,8) y vestía el manto sacerdotal (2,18).

Con todo, en la figura de Samuel se destaca con más relieve el ministerio profético y su función de juez, O sea, una personalidad polifacética, que protagoniza uno de los momentos más importantes de la historia de Israel: el paso del régimen tribal a la monarquía.

Habla, Señor, que tu siervo escucha

3,1-10.19-20 (3,1-10/3,3b-10.19).

"Samuel es la figura clave del Antiguo Testamento". Es una tesis que se podría defender. Nosotros nos vamos a conformar con decir que es una de las figuras más señeras. Figura polifacética: sacerdote, profeta y juez. Vive un momento de transición y es el encargado de protagonizarla; ahí radica su importancia y su grandeza. Es el paso de la federación de tribus al régimen monárquico.

La vocación de Samuel está encuadrada dentro de un marco hecho de contrastes: sencillez y sublimidad; serenidad y dramatismo; silencio y elocuencia; quietud y dinamismo. Uno se encuentra a gusto en este clima y el texto se deja saborear.

Aún ardía la lámpara de Dios. Quiere decir que aún era de noche. Hora propicia para la revelación. Cesa el ruido de las cosas, descansan los sentidos del cuerpo y se alertan los del alma. Por tres veces, y todavía una cuarta, Yahveh llamó a Samuel. El niño creía que era la voz de Elí y acudía junto a él. El anciano sacerdote de Silo cayó finalmente en la cuenta de lo que ocurría y puso a Samuel en presencia del Señor.

Por contraste, el llamamiento de Samuel evoca la vocación de Isaías. También ésta tuvo lugar en el santuario, pero en el de Jerusalén, en medio de una teofanía llena de solemnidad (Is 6). Samuel evoca, asimismo, por muchos capítulos, la figura del Bautista, y de hecho estos paralelismos se hallan subrayados por el evangelio de la infancia de san Lucas (1,7.15-17.25): en ambos casos nos encontramos en ambiente sacerdotal y ambas anunciaciones tienen lugar en el santuario; en uno y otro caso las madres son estériles y los dos niños son consagrados al nazareato. Posiblemente, el paralelismo más profundo radique en que uno y otro tienen la misión de anunciar una nueva etapa de la historia de la salvación. El Bautista es el último de los profetas y anuncia la plenitud de los tiempos. Samuel es el primero de los profetas y anuncia y consagra los comienzos de la monarquía, presididos por la dinastía davídica, de la cual habría de nacer el

Mesías. "Es preciso que él crezca y yo disminuya" (Jn 3,30). Estas palabras del Bautista son perfectamente aplicables a Samuel. Samuel, él y sus dos hijos, renunciaron al título de juez para dar paso a la monarquía. Se vio obligado a anunciar la descalificación del sacerdocio de Silo, que era su santuario, para dar paso al nuevo sacerdocio de Jerusalén.

En resumen, Samuel hubo de sufrir el desgarro que supone romper con toda una época que se ama y que se va, y hubo de sufrir todo el dolor que lleva consigo el alumbramiento de una etapa nueva.

Cae el arca en manos enemigas

4,1-11.

Los filisteos no eran tampoco oriundos de Canaán. Se establecieron en esta tierra aproximadamente por el mismo tiempo que lo hicieron los hijos de Israel. Técnica y culturalmente hablando eran muy superiores a los israelitas. Conocían la forja del metal y eran los únicos que fabricaban armas de este tipo. Por eso, aunque menores en número, los filisteos constituyeron un grave problema para Israel y pusieron en peligro su misma existencia.

Pero el centro de interés de nuestro relato no es precisamente de orden militar, sino de carácter teológico. El foco de atención es el arca y, en definitiva, Yahveh, de quien el arca es la expresión sensible.

En el primer enfrentamiento los israelitas fueron batidos por los filisteos. Los ancianos de Israel hicieron recaer la responsabilidad sobre Yahveh: *¿Por qué el Señor nos ha hecho sufrir hoy una derrota a manos de los filisteos?* El pueblo no se resigna a creerlo y quiere someter a Dios a una prueba de fuerza: *Vamos a Silo, a traer el arca de la alianza del Señor, para que esté entre nosotros y nos salve del poder enemigo.* Los israelitas conocían por experiencia las intervenciones de Yahveh en su

favor. Bien reciente estaba el paso del Jordán, cruzado milagrosamente bajo la guía del arca (Jos 3-4). ¿No se habían desplomado las murallas de Jericó a toque de trompeta después de siete vueltas procesionales con el arca? (Jos 6). El arca era prenda y garantía de victoria: "Cuando partía el arca decía Moisés: ¡Levántate, Yahveh, que tus enemigos se dispersen, huyan delante de ti los que te odian! Y cuando se detenía decía: ¡Vuelve, Yahveh, a las miriadas de Israel" (Núm 10,35-36).

Toda esta mística y estas gestas las conocía bien Israel y de hecho, cuando el arca hizo acto de presencia en medio del ejército, *todo Israel lanzó a pleno pulmón el alarido de guerra y la tierra retembló.* Los filisteos mismos se sintieron presos de temor y se decían: *¡Ha llegado su Dios al campamento! ¡Ay de nosotros!*

A pesar de todo, los israelitas fueron batidos por segunda vez, y, lo que es más grave, el arca cayó en manos del enemigo. Yahveh se había pasado al campo contrario. Ya no era la primera vez; los israelitas sabían que siempre existía este peligro. "Los israelitas volvieron a hacer lo que desagradaba a Yahveh y éste dio poder a Eglón, rey de Moab, sobre Israel, porque hacían lo que desagradaba a Yahveh" (Jue 3,12). "Por eso se ha encendido la ira de Yahveh contra su pueblo, extendió su mano sobre él y lo golpeó" (Is 5,25). "Yo (Yahveh) voy a batirme contra vosotros con mano fuerte y tenso brazo, con ira, con cólera y con encono grande" (Jer 21,5). En este clima teológico han sido compuestos los salmos 78, 79 y 80.

Es la dialéctica de la alianza, expuesta con toda claridad por la escuela deuteronomista. La alianza tiene dos vertientes: una de privilegios y otra de exigencias. Si el pueblo se mantiene fiel, el éxito acompaña a Israel en todas sus empresas. Pero, si peca contra las cláusulas de la alianza, puede temer lo peor. En nuestro relato no se habla expresamente de ningún pecado por parte del pueblo, pero implícitamente se alude a la deslealtad y apostasía de la familia sacerdotal que estaba encargada del santuario de Silo. Jofní y Pinjás murieron en la batalla. Elí, su padre, murió cuando tuvo conocimiento de lo ocurrido, y la madre dio a luz prematuramente a un hijo, a quien puso por nombre Ika-

bod, mientras decía: "La gloria ha sido desterrada de Israel" (1 Sam 4,12-22).

En resumen, las lecciones que se deducen con bastante lógica de nuestro texto son las siguientes: a) La alianza tiene una vertiente de privilegios y otra de exigencias; b) el arca, el templo, los "sacramentos" no son unos medios mágicos para tener a Dios a nuestro servicio. Hay que servir a Dios pero no servirse de Dios. A Dios no se le puede utilizar a nuestro capricho.

Inconvenientes de la monarquía

8,4-7.10-22a.

Ya es sabido que en Israel existían dos corrientes bien definidas: una a favor y otra en contra de la monarquía. Al fin se abrió paso la monarquía y Dios, diríamos, condescendió con la nueva institución e incluso la convirtió en un medio de llevar adelante la obra de la salvación. Esta es la doctrina del importante discurso puesto en boca de Samuel por la escuela deuteronomista (1 Sam 12).

Nuestro texto se extiende hoy largamente en el aspecto social, que era uno de los argumentos aducidos por la corriente antimonárquica. Da la impresión que el autor sagrado no habla de memoria, sino que conoce ya por experiencia el desequilibrio social que trajo consigo la monarquía: el enriquecimiento de la familia real y de las familias allegadas a la Corte a costa del resto del pueblo. Los profetas multiplican sus acusaciones contra estos abusos ¿Quién no recuerda las censuras de Natán contra el propio David? (2 Sam 12). ¿Quién no se rebela con Elías contra el abuso de poder de Ajab y Jezabel respecto de Nabot, a quien dan muerte para adueñarse de su viña y agrandar su residencia real en Jezrael? (1 Re 21).

La monarquía trajo consigo otros inconvenientes más grandes todavía. Con las solas excepciones de David, Ezequías y Josías, todos los demás reyes, tanto los del norte como los del

sur, son enjuiciados desfavorablemente o porque estimulaban desde el poder la idolatría o porque no pusieron los medios para corregirla. La monarquía, con sus instituciones, supuso una secularización de la concepción teocrática de la comunidad israelita y entró en el juego político del Medio Oriente, lo cual no le trajo al pueblo elegido más que descalabros y desastres.

Todas estas lacras y desviaciones de la monarquía provocan, en buena parte, el nacimiento del profetismo. Si se leen atentamente los libros proféticos, se podrá constatar que sus intervenciones están, con frecuencia, orientadas a censurar las injusticias y la paganización del culto, la política de alianzas con las grandes potencias del Medio Oriente.

En pocos palabras, el balance final de los autores sagrados sobre la monarquía es pesimista y negativo.

Buscaba unas asnas y se encontró con la corona real

9,1-4.17-19; 10,1a.

El punto focal del texto se halla en las últimas palabras: *Tomó la aceitera, derramó aceite sobre la cabeza de Saúl y lo besó, diciendo: ¡El Señor te unge como jefe de su heredad! Tú regirás al pueblo del Señor y le librarás de la mano de los enemigos que lo rodean.* Todo el resto del relato, un tanto novelesco y folklórico, está orientado hacia este momento final de la unción de Saúl por mano del profeta Samuel.

Este texto pertenece a la corriente antimonárquica; de ahí que coloca a Saúl en la línea de los Jueces. Nótese la expresión: *¡El Señor te unge como jefe de su heredad!* Lo llama "jefe" y no rey. Dentro de esta misma corriente está 9,16: "Mañana a esta misma hora te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín, lo ungirás como jefe de mi pueblo Israel y él librará a mi pueblo de la mano de los filisteos".

En los dos textos es ungido como "jefe" y no como rey. Y en los dos textos es presentado como el "libertador" del pueblo de

la mano de sus enemigos. Esa era precisamente la misión específica de los jueces: liberar a las tribus de las manos de los enemigos. Etimológicamente "juez" quiere decir "libertador" y eso fueron en realidad los grandes jueces de Israel.

La corriente promonárquica, en cambio, presenta a Saúl como "rey": "Fueron todos a Guilgal y allí en Guilgal proclamaron rey a Saúl delante de Yahveh" (1 Sam 11,15).

En todo caso lo cierto es que Saúl marca la transición entre los Jueces y los Reyes. Tiene todavía mucho de juez y ya tiene algo de rey, aunque la monarquía en sentido pleno empieza con David.

En un orden más teológico, los dos aspectos que merecen destacarse son el rito de la unción y la intervención de Samuel como ministro de ella. La unción es un rito religioso, por el que el ungido pasaba a ser una persona consagrada y participaba, de alguna manera, de la santidad de Dios. Santificado por la unción y adoptado como hijo por Dios, el rey podía ejercer funciones sagradas. Es David quien erige en Jerusalén el primer altar a Yahveh (2 Sam 24,25) y quien manifiesta el deseo de levantar el templo (2 Sam 7,2-3). Es Salomón quien, de hecho, construye el templo y quien preside la liturgia de la dedicación (1 Re 5-8). Jeroboam funda los santuarios de Betel y Dan, recluta sacerdotes para que los sirvan y ordena el calendario (1 Re 12,26-33).

Cierto, no se puede decir que el rey sea sacerdote en el sentido estricto de la palabra. Todas las funciones que hemos enumerado y otras más que figuran en la Biblia las ejercía el rey, en buena parte, no tanto como sacerdote cuanto como jefe de un Estado teocrático. Pero convenía señalar esta condición de ungido del rey de Israel desde el primer momento, porque "ungido" y "mesías" son sinónimos. Los reyes de Israel son, pues, a partir del propio Saúl "ungidos" y "salvadores"; las dos notas caracterizarán a un futuro rey ideal que se empieza a esperar.

Yahveh te rechaza para que no seas rey

15,16-23.

En la Biblia hay personajes que inspiran compasión ¿Por qué es elegido Isaac y no Ismael? ¿Por qué se lleva la bendición Jacob y no Esaú? ¿Por qué es elegido rey Salomón y no Adonías? Pero yo creo que uno de los personajes peor tratados por la historia ha sido Saúl. Los cc.14-15 del primer libro de Samuel se esfuerzan por justificar y cohonestar los motivos de la descalificación de Saúl, pero, si se estrujan esas páginas, apenas salen a flote razones muy convincentes.

En nuestro texto se le acusa de no haber observado estrictamente la ley del "herem", o sea, la ley que mandaba sacrificar todo el botín a Dios. Implícitamente se le acusa de querer suplir con ofrendas y sacrificios su falta de fe y obediencia a la palabra de Dios.

Algunos autores piensan que la historia de Saúl ha sido escrita ya en plena monarquía, cuando los reyes de Israel se habían ido desacralizando y el descalificado no sería tanto Saúl cuanto los reyes contemporáneos del autor sagrado. Piénsese, por ejemplo, en un Oseas o en un Isaías, los cuales acusan a los reyes del norte y del sur respectivamente por seguir una política secularizante de alianzas humanas, abandonando la fe en Yahveh y la alianza sagrada.

A pesar de todo la descalificación de Saúl sigue siendo un enigma. Se tiene la impresión que el historiador sagrado ha ennegrecido las tintas hablando de Saúl con el fin de dar más relieve a la persona de David. De hecho a lo largo de la historia bíblica se dibuja claramente una línea ascendente de idealización de la figura de David, que culmina en el ideal cabal y perfecto que presenta el primer libro de las Crónicas.

Seguramente Saúl no fue un santo y por eso no vamos a cambiar la descalificación que de él hace la Biblia en una apología. Pero tampoco sigamos echando tierra sobre él. Más bien habría que poner en sus labios las palabras del Bautista con relación a Jesús: "Es preciso que él (David) crezca y que yo disminuya".

El hombre mira las apariencias, pero Yahveh mira el corazón

16,1-13 (16,1b.6-13a/16,1b.6-7.10-13a).

La Biblia recoge tres versiones acerca del acceso de David a la vida pública. Según 1 Sam 16,14-23, como buen músico que era, David habría entrado en la corte de Saúl para alegrar la vida del rey, que se encontraba triste y abatido, dominado por el mal espíritu. La segunda versión presenta a David como un joven pastor, desconocido de Saúl, que viene al frente por encargo de su padre a traer provisiones a sus tres hermanos mayores, que estaban en el ejército de Saúl. La llegada de David coincide justamente con el momento en que Goliat, el campeón filisteo, desafía a los israelitas. El pastor de Belén le hace frente y logra una resonante victoria. Saúl se interesa por el joven héroe y lo pone a su servicio (1 Sam 17,12-30; 17,55-18,2). Finalmente, la tercera versión, sin duda la más reciente, es la que recoge nuestro texto (1 Sam 16,1-13).

La unción de David en Belén por mano de Samuel se ajusta a un esquema muy uniforme, que se repite en casi todos los relatos de elección. Empezando por el propio pueblo de Israel, éste no ha sido elegido por ser el más numeroso ni por ser el mejor, siendo así que es el más pequeño y de dura cerviz, sino por puro amor (Dt 7,7-8). Esta gratuidad divina se pone, luego, de manifiesto en las distintas elecciones de los dirigentes del pueblo. Gedeón, por ejemplo, al sentirse llamado, pronuncia estas palabras: "Perdón, Señor mío, ¿cómo voy a salvar yo a Israel? Mi clan es el más pobre de Manasés y yo el último en la casa de mi padre" (Jue 6,15). Saúl mismo se expresa en estos términos: "¿No soy yo de Benjamín, la mejor de las tribus de Israel? ¿No es mi familia la más pequeña de todas las de la tribu de Benjamín?" (1 Sam 9,21). A la vista de la comunidad cristiana de Corinto, san Pablo hacía esta reflexión: "¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los

sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada a lo que es" (1 Cor 1,26-28).

Nuestra fuerza es el nombre del Señor

17,32-35.37.40-51.

Más que dos personajes, las que se hallan enfrentadas en el combate David-Goliat son dos tesis, dos políticas; la tesis y la política de la fe contra la tesis y la política de la fuerza o técnica humana. Es significativa a este propósito la descripción que hace de Goliat 1 Sam 17,4-7: "Salió de las filas de los filisteos un hombre de las tropas de choque, llamado Goliat, de Gat, de seis codos y un palmo de estatura; tenía un yelmo de bronce sobre su cabeza y estaba revestido de una coraza de escamas, siendo el peso de la coraza cinco mil siclos de bonce. Tenía en las piernas grebas de bronce y una jabalina de bronce entre los hombros. El asta de su lanza era como enjullo de tejedor y la punta de su lanza pesaba seiscientos siclos de hierro".

Es decir, Goliat representa y personifica la fuerza humana, la técnica. Y nadie mejor que él para simbolizarla, porque los filisteos eran "los americanos" del momento. Eran los únicos que dominaban la forja del metal y, por tanto, los únicos que fabricaban armas de este tipo.

David, en cambio, se acerca al filisteo *en nombre del Señor*. Saúl ordenó que vistieran a David con su propio vestido y le pusieron un casco de bronce en la cabeza, lo cubrieron con una coraza y encima le ciñeron la espada. Pero intentó caminar y no pudo, porque no estaba acostumbrado. Entonces se lo quitaron y se dirigió hacia el filisteo con su atuendo de pastor, mientras pronunciaba estas palabras: *Tú vienes hacia mí armado de espada, lanza y jabalina; yo voy hacia ti en nombre del Señor de los Ejércitos* (v.45).

"Unos confían en sus carros, otros en sus caballos. Nosotros invocamos el nombre del Señor nuestro Dios" (Sal 208). Esta

política de la confianza en Dios más que en la fuerza y en los medios humanos, es uno de los temas más constantes a lo largo de la Biblia. Coincide con la doctrina de la llamada pobreza espiritual. San Pablo la da una formulación rigurosamente teológica cuando dice: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza. Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte" (2 Cor 12,9-10).

Jonatán amó a David como a sí mismo

18,6-9; 19,1-7.

La Biblia es divina, pero también es humana. Uno de los aspectos más humanos que yo descubro en los libros de Samuel y, mucho más todavía, en el primer libro de las Crónicas, es el afecto y la predilección que los autores sagrados muestran por la persona de David. Con todos los perdones para la inspiración divina de la Biblia y un expreso reconocimiento de la misma, diríamos que David encontró el cronista favorable que le facilitó el camino del triunfo ante la opinión pública.

Este triunfo de David parece haberse logrado muchas veces a costa de Saúl y del hijo de Saúl, Jonatán. Sin duda, detrás de toda la historia, en apariencia tan humana, como detrás de toda la Biblia, con sus claros y sus sombras, hay unos hilos ocultos que señalan los caminos de la acción salvífica de Dios. Pero con frecuencia estos hilos no se dejan descubrir fácilmente. ¿Por qué ha de encumbrarse David sobre los caidos y humillados? *Las mujeres de todas las poblaciones de Israel... cantaban a coro esta copla: Saúl mató a mil, David a diez mil.* Con razón podía decir Saúl: *¡Ya sólo le falta ser rey!*

Supuesta la descalificación de Saúl, ¿por qué no se piensa en su hijo Jonatán para sucederlo en el trono, sino que el pensamiento se centra exclusivamente en David? Esta pregunta no tiene fácil respuesta. Una cosa parece clara: el autor sagrado ha querido poner de relieve la figura de David y todo ha sido concebido y escrito en función de esta idea.

En este contexto adquiere una mayor relevancia y simpatía la amistad abierta, generosa y desinteresada que el hijo de Saúl muestra hacia David. "El alma de Jonatán se apegó al alma de David y lo amó Jonatán como a sí mismo" (1 Sam 18,1). "Hizo Jonatán alianza con David, pues lo amaba como a sí mismo. Se quitó Jonatán el manto que llevaba y se lo dio a David, su vestido y también su espada, su arco y su cinturón" (18,3-4). Los vestidos participan, según la concepción bíblica (1 Sam 24,5-6; 2 Re 2,13-14; Rut 3,9), de la personalidad de quien los lleva, por eso, la alianza entre Jonatán y David, sellada con el intercambio de prendas y de vestidos, adquiere la misma fuerza e intimidad que pueden crear los lazos de la sangre. Hay amigos que aman con más afecto que un hermano (Prov 18,24). "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13). Jonatán se mantiene fiel a la amistad con David en medio de grandes dificultades y aun con riesgo de la vida (1 Sam 19,23).

Nobleza y magnanimidad de David

24,3-21.

A medida que avanza el primer libro de Samuel, la figura de David va ganando en grandeza y va a más, y casi siempre a costa de Saúl. Saúl forma el fondo del cuadro, sobre el que se destaca la persona de David.

Es cierto que en este caso también Saúl pronuncia palabras bellísimas, entrañables, dignas de admiración: *¿Es ésta tu voz, David, hijo mío? Luego levantó la voz llorando, mientras decía a David: ¡Tú eres inocente y no yo! Porque tú me has pagado con bienes y yo te he pagado con males; y hoy me has hecho el favor más grande, pues el Señor me entregó a ti y tú no me mataste.*

¿Qué duda cabe que estas palabras y esta reacción de Saúl nos llegan al corazón? Pero a Saúl le faltó el paso final: vaciar su alma del odio, la envidia y la sed de venganza y ofrecer a su "hijo" el abrazo de la reconciliación.

Esto que le faltó a Saúl lo encontramos en grado heroico en el corazón de David. El futuro gran rey de Jerusalén no sólo ha sabido vencer al gigante Goliat, no sólo ha triunfado en los campos de batalla, ha sabido triunfar de sí mismo y controlar la pasión del odio y de la venganza hasta unos límites que conmueven y emocionan.

Sería desvirtuar el texto tratar de interpretarlo o comentarlo. Es una página bellísima desde todos los puntos de vista, que habla por sí sola. Es una página de gran valor literario y sicológico, que trata magistralmente la nobleza y la magnanidad de David.

No lo mates, que es el ungido del Señor

26,2.7-9.12-13.22-23.

Los cc.24 y 26 del primer libro de Samuel parecen dos versiones del mismo hecho. La nobleza y la magnanimidad de David son las mismas en ambos casos. Los dos relatos son de una gran belleza literaria y reflejan la mano de un autor maestro en sicología y en el arte de narrar. Los dos pasajes acentúan con fuerza el carácter sagrado de Saúl por causa de la unción real. Todo el primer libro de Samuel está dedicado a señalar la transición del sistema tribal al régimen monárquico; por eso no debe extrañar que el autor insista en la sacralidad de los monarcas, por razón de la unción.

¿Por qué dos versiones del mismo hecho? Posiblemente el autor del c.26 ha querido evitar las circunstancias un poco grotescas en que se desarrolla el episodio del c.24.

Vea el lector el anterior comentario al c.24.

2 SAMUEL

¡Cómo han caído los héroes!

1,1-4.11-12.19.23-27.

El veredicto de condenación había sido pronunciado hacia tiempo. Saúl había sido descalificado y rechazado por Yahveh (1 Sam 15). Hoy sobre los montes Gelboé se ejecuta la sentencia (1 Sam 31). Es el final trágico de una vida que ha estado marcada por un destino siniestro y fatídico. Lo repito una vez más: en el cuadro inicial de la monarquía, Saúl representa el fondo oscuro sobre el que se destacan las luces de David. Quizá es una prueba más de la dialéctica de la historia de la salvación, hecha de sombras y de claros, de muerte y de vida. "Sin efusión de sangre no hay remisión" (Heb 9,22). "Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo, pero, si muere, da mucho fruto" (Jn 12,24).

Como siempre, a lo largo de la historia de Saúl, David da una vez más prueba de su magnanimidad. Compone una elegía transida de dolor, que refleja el profundo afecto que sentía por Saúl y su hijo Jonatán:

"¡Ay, la flor de Israel, herida en tus alturas!
¡Cómo cayeron los valientes!

No lo anunciéis en Gat,
no lo divulguéis por las calles de Ascalón,

que no se regocijen las hijas de los filisteos,
no salten de gozo las hijas de los incircuncisos.

Montañas de Gelboé:
Ni lluvia ni rocío sobre vosotras, campos de perfidia,
porque allí fue deshonrado el escudo de los héroes.

El escudo de Saúl ungido no de aceite,
más de sangre de muertos, de grasa de héroes.
El arco de Jonatán jamás retrocedía,
nunca fracasaba la espada de Saúl.

Saúl y Jonatán, mis amigos queridos;
ni vida ni muerte los pudo separar;
más bravos que leones.

Muchachas de Israel, llorad por Saúl,
que os vestía de púrpura y de joyas,
que enjoyaba con oro vuestros vestidos.

¡Cómo cayeron los valientes en medio del combate!
¡Jonatán, herido en tus alturas!
¡Cómo sufro por ti, Jonatán, hermano mío!
¡Ay, cómo te quería!
Tu amor era para mí más maravilloso que el amor de las mujeres.

¡Cómo cayeron los valientes,
los rayos de la guerra perecieron!"

David, rey de Judá y de Israel

5,1-7,10 (5,1-3).

Según 1 Sam 16, Saúl fue rechazado y en su lugar Yahveh eligió a David, que es ungido por Samuel en su propia casa de Belén. Esta tradición refleja el sentido profundamente religioso y carismático que siempre tuvo la autoridad en Israel. Desde este

punto de vista, esta tradición de 1 Sam 16 reproduce la realidad. En cambio, en cuanto a la unción, ésta no parece haber sido obra de Samuel, sino de los hombres de Judá, primero (2 Sam 2,4), y luego de los ancianos de Israel (5,3). David había entrado a sueldo en el ejército de Saúl como jefe de mercenarios (1 Sam 18,5); después pasó al servicio de los filisteos, que lo colocaron como príncipe en Siquelag (1 Sam 27,6). Y finalmente fue ungido rey por las tribus del sur en Hebrón, donde reinó siete años y medio (2 Sam 5,5). En un segundo momento lo reconocieron asimismo como rey de las tribus del norte y, una vez conquistada Jerusalén, estableció en ella la capitalidad de la monarquía.

Es importante subrayar cómo desde el principio las tribus del sur y las del norte forman reinos, en buena parte, autónomos y con personalidad propia. En nuestro texto se dice que David *reinó en Hebrón siete años y medio sobre Judá y treinta y tres años en Jerusalén sobre Israel y sobre Judá.* Cuando David nombra a Salomón como sucesor suyo, lo constituye rey de Israel y de Judá (1 Re 1,35). Este hecho es de tener en cuenta para explicar la facilidad con que los reinos se separaron a la muerte de Salomón. En David y Salomón los dos reinos estuvieron unidos, pero fue una unión no tanto nacional cuanto personal. Fue, sin duda, el talento político de David el que consiguó esta difícil unidad, pues las tensiones entre norte y sur eran fuertes y existieron desde siempre. Un factor importante fue la elección de Jerusalén como capital de ambos reinos. Primero, porque en la conquista de esta ciudad David se había convertido en héroe nacional, al lograr dominar un enclave cananeo muy estratégico y tradicionalmente inexpugnable. Segundo, al elegir esta plaza neutral como capital de ambos reinos.

La unificación de las doce tribus a través de los dos reinos, la instauración de la monarquía davídica y el establecimiento de Jerusalén como capital federal señalan uno de los momentos más importantes de la historia de Israel. Hasta aquí las tribus habían estado totalmente embargadas en la gesta de la conquista de la tierra. Con David, la conquista queda prácticamente terminada. El pueblo se siente seguro y puede dedicarse a otras actividades. Se produce, sobre todo, una fuerte promoción cultural. A

ello contribuyeron las instituciones monárquicas, especialmente la escuela de escribas. En esta escuela se formó, sin duda, el llamado Yahvista, que compone la primera síntesis históricosalvífica, con el fin de señalar la misión y destino de Israel como paradigma y fuente de salvación de todos los pueblos de la tierra.

El arca en Jerusalén

6,12b-15.17-19.

Desde el punto de vista religioso, Jerusalén era una ciudad sin tradición en Israel. Siquem, Silo, Betel, Guilgal, Mambré, Berseba, por ejemplo, eran centros religiosos con mucha historia detrás. Pero Jerusalén había sido una ciudad pagana hasta ayer. De ahí el interés de David por rodearla de una aureola religiosa. Ninguna medida podía ser más eficaz, en este sentido, que hacerla sede del arca de la alianza.

El arca de la alianza era el objeto más sagrado de la religión israelita, por cuanto representaba la presencia de Dios en medio de Israel. Con el arca en su seno, Jerusalén se convertía en el "trono de Yahveh" (Jer 3,17), en la ciudad santa por antonomasia, en el lugar donde Yahveh ha hecho habitar su Nombre, como repite un sinfín de veces el libro del Deuteronomio.

La traslación del arca desde la casa de Obededom a la ciudad y su instalación en la tienda preparada por el rey para ella, constituía, por lo tanto, una medida religiosa de primer orden. Y era, al mismo tiempo, una medida política, ya que el arca, además de ser un objeto religioso, era el centro de gravedad y de cohesión, en torno al cual giraban todas las tribus, y el catalizador que polarizaba todas las tradiciones más antiguas y más sagradas del pueblo elegido. Quiere esto decir que al fijar el arca en Jerusalén, David obligaba a todas las tribus a volver sus ojos hacia la nueva capital.

Jerusalén se convierte, a partir de David, en capital de la monarquía y en ciudad santa. Como capital del reino, conocerá días de esplendor en tiempos de David y Salomón, pero luego su estrella declinará; primero la escisión de las tribus del norte, que establecerán su capital en Samaria; luego la destrucción en tiempo de Nabucodonosor; a partir de esta fecha ya no recobrará más que una independencia pasajera en los días de los asmoneos. Los babilonios, los persas, los griegos, los romanos se irán sucediendo como dominadores y soberanos de la capital davídica. En cambio, como centro religioso, la importancia de Jerusalén irá siempre a más; no solamente dentro del judaísmo, que la considerará siempre como su centro de gravedad, sino también en el ámbito del cristianismo e islamismo, que la convertirán asimismo en su ciudad santa.

Yahveh edificará una casa

7,1-5.8b-11.16.

La profecía de Natán constituye la carta magna que viene a refrendar de manera solemne la dinastía davídica: *Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia y tu trono durará por siempre.*

Consideradas las cosas desde el punto de vista histórico, sabemos que la monarquía había supuesto una innovación en la estructuración institucional del pueblo de Israel, organizado tradicionalmente en una especie de régimen federal, en el que cada una de las tribus conservaba un amplio margen de autonomía. La concentración del poder en manos del rey, las instituciones monárquicas, y la elección de Jerusalén como capital del reino y como ciudad santa, todo ello suponía una innovación respecto de las antiguas tradiciones, que giraban fundamentalmente en torno a Moisés y al Sinaí. Podría decirse que la historia de Israel, junto con sus instituciones, tiene dos polos de atracción: por una parte, Moisés y el Sinaí; por otro lado, David y Jerusa-

lén. De estos dos polos, el más antiguo, el de más solera, el más sagrado, es el mosaico. La institución monárquica, apoyada en el binomio David-Jerusalén, suponía una cierta novedad.

La profecía de Natán venía a disipar las suspicacias y reticencias que podían permanecer en ciertos ambientes. La profecía de Natán viene a ser como el refrendo divino a la institución monárquica y de una manera especialísima a la dinastía davídica.

Refiriéndose a esta permanencia eterna de su casa, a saber, de su dinastía, y a la firmeza inconmovible de su trono, el propio David pronuncia en el momento de morir estas palabras: "Firme ante Dios está mi casa, porque ha hecho conmigo un pacto sempiterno" (2 Sam 23,5). Es decir, el rey David interpreta la profecía de Natán y el compromiso adquirido por Dios con relación a su dinastía como un pacto promisorio, muy similar al que Yahveh hizo con Abraham (Gén 15).

El pacto de Yahveh con David y su dinastía es la garantía y el argumento que mantiene alta la moral y la esperanza del pueblo en los momentos difíciles. Mientras se mantenga encendida "la lámpara de David" nada hay definitivamente perdido. "En atención a David, le dio Yahveh su Dios una lámpara en Jerusalén, suscitando a sus hijos después de él y manteniendo en pie a Jerusalén" (1 Re 15,4). "Yahveh no quiso destruir a Judá a causa de David su siervo según lo que le había dicho, que le daría una lámpara en su presencia para siempre" (2 Re 8,19).

Yo seré para él padre y él será para mí hijo

7,4-17 (7,4-5a.12-14a.16).

La profecía de Natán está construida sobre la doble significación que tiene la palabra "casa". En boca de David tiene un sentido material, o sea, se refiere a la casa de Dios. Una vez que ha establecido la capitalidad de la monarquía en Jerusalén y ha construido su propia casa, es decir, el palacio real, David manifiesta el deseo de construir la casa de Dios, a saber, el templo.

A través de las palabras de Natán parece dejarse traslucir una corriente poco favorable al templo de Jerusalén, por lo menos, según era interpretado en algunos ambientes del pueblo: *Desde el día en que saqué a los israelitas de Egipto hasta hoy no he habitado en una casa, sino que he viajado de acá para allá con los israelitas, ¿encargué acaso a algún juez de Israel, a los que mandé pastorear a mi pueblo Israel, que me construyese una casa de cedro?* En ciertos ambientes proféticos la construcción del templo de Jerusalén y su vida cultual, bastante calcados sobre los módulos de los templos y cultos cananeos, debieron ser interpretados con mucha prevención. Amós, por ejemplo, dice: "¿Es que durante los cuarenta años del desierto me ofrecisteis sacrificios y oblaciones?" (5,25). De manera similar se expresa Jeremías: "Que cuando yo saqué a vuestros padres del país de Egipto, no les hablé ni les mandé nada tocante a holocausto y sacrificio" (7,22). Esta indiferencia hacia el templo, un templo excesivamente ritualizado, vuelve a aparecer en la adición de 1 Re 8,27, en Is 66,1-2 y culmina en las palabras de Cristo a la samaritana (Jn 4,21-24) y en el discurso de Esteban (He 7,48).

En boca de Dios la palabra "casa" tiene un sentido metafórico: significa "dinastía": *Te haré grande y te daré una dinastía. Cuando hayas llegado al término de tu vida y descanses con tus padres, estableceré después de ti a un descendiente tuyo, un hijo de tus entrañas, y consolidaré su reino... Yo seré para él padre y él será para mí hijo.* Directamente estas palabras se refieren a Salomón, el hijo de David. Pero ya desde un principio, y más todavía con el pasar del tiempo, el alcance de la profecía de Natán desborda al inmediato sucesor de David y orienta al lector hacia un descendiente de la dinastía davídica, en el que se cumplan todas las esperanzas que se habían formado en torno al rey ideal. Dicho con otras palabras, la profecía de Natán constituye el punto de arranque del llamado mesianismo real o monárquico, contradistinto del mesianismo profético del Segundo Isaías (Poemas del Siervo de Yahveh) y del mesianismo apocalíptico de Daniel (c.7) y de la literatura apocalíptica intertestamentaria en general.

El mesianismo real presenta al futuro mesías con rasgos tomados de la figura del rey. Los principales textos se encuentran en Isaías (7,14-25; 9,1-6; 11,1-9), en Miqueas (5,1-5) y en los salmos 2 y 110.

Respuesta de David

7,18-19.24-29.

La primera parte de 2 Sam 7 está jalonada por promesas que afectan a David, a su dinastía y al pueblo entero. En la segunda parte (vv.18-19) toma la palabra el rey y pronuncia una oración, mitad alabanza y mitad acción de gracias.

La oración de David carece de originalidad. Es reiterativa y está llena de redundancias. La palabra "casa", por ejemplo, se lee siete veces; otras siete veces encontramos la expresión "Adonai Yahveh"; diez veces se presenta David como "tu servidor"; seis veces se repite el verbo "hablar" y tres el sustantivo "palabra"; finalmente la expresión "para siempre" aparece cinco veces.

Esta estadística puede parecer un poco fría, pero por una parte es bien significativa respecto de la monotonía de la oración, y por otra señala sus ideas principales. Posiblemente el más acentuado sea el concepto de "palabra", una palabra que es la promesa hecha por Dios a David a través de Natán; palabra eficaz y fuente de esperanza en los momentos críticos de la historia. El tono de la oración lo determinan los apelativos del "Señor" y "siervo", que reciben Dios y David respectivamente.

¿Quién soy yo, mi Señor, y qué es mi familia, para que me hayas hecho llegar hasta aquí? Estos sentimientos de humildad y gratitud los encontramos en casi todos los relatos vocacionales: "Dijo Moisés a Dios: ¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?" (Ex 3,11). "Perdón, Señor mio, ¿cómo voy a salvar yo a Israel? Mi clan es el más pobre de

Manasés y yo el último en la casa de mi padre" (Jue 6,15). "Yo dije: ¡Ah, Señor Yahveh! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho" (Jer 1,6).

Doble crimen de David

11,1-4a.5-10a.13-17.

El pecado pasional de David con Betsabé, con ser grave, diríamos que no se sale de lo normal, sobre todo si se enjuicia no a la luz de criterios evangélicos, sino dentro del contexto moral del s. X a J. C. De haber conseguido la solución, que pudiéramos llamar clásica, intentada por el rey, el hecho no hubiera tenido mayores consecuencias.

Pero el marido de Betsabé no se deja envolver en la trampa. ¿Obedece su actitud a posibles sospechas o realmente le mueven los motivos caballerescos que señala la Biblia? Lo cierto es que todas las facilidades y presiones ejercidas sobre Urías son inútiles. Aquí llega el momento más grave del pecado de David. Al adulterio viene a sumarse el asesinato. El asesinato de uno de sus soldados más fieles y leales, perpetrado además de una manera vil y traidora.

¡A dónde ha venido a caer el ungido del Señor, el rey de Judá y de Israel, el mimado de Dios, el beneficiario de las promesas divinas, el hombre de la alianza!

No nos escandalicemos. El pecado nos da la justa medida del hombre. Es una realidad constante y universal en la que se halla sumergida la existencia del hombre. Es un hecho constatado por la Biblia: la pecaminosidad universal de todos los hombres; más aún, esta pecaminosidad es fruto de una tendencia que nos arrastra al mal de una manera irresistible: "Mira, en la culpa nací, pecador me concibió mi madre" (Sal 51,7).

El episodio de David y Betsabé forma parte de la llamada "Historia de la sucesión al trono", y, dentro de este contexto, la finalidad de nuestro relato es introducir en escena a Salomón,

que será, después de muchas incidencias, quien suceda a su padre David sobre el trono de Jerusalén. En efecto, el punto focal de la "Historia de la sucesión al trono" es: quién va a ser el sucesor de David. Hay varios candidatos: queda todavía Meribaal, nieto de Saúl, que seguía haciendo valer sus títulos dinásticos; están luego los hijos de David por orden de antigüedad e incluso algún pretendiente más, como el benjaminita Seba en 2 Sam 20. A lo largo de los catorce capítulos de esta Historia de la Sucesión (2 Sam 9-20, más 1 Re 1-2), que constituyen un auténtico suspense, van siendo descartados todos los aspirantes y al final quedan solos frente a frente en dramático duelo Adonías y Salomón. Gracias a la intervención de Betsabé triunfa la candidatura de Salomón, que es coronado rey (1 Re 1,11-53). Es un cuadro muy similar al triunfo de Jacob sobre su hermano Esaú gracias a la iniciativa de Rebeca (Gén 27).

Resumiento, la historia de David y Betsabé, rica en lecciones por sí misma, adquiere nuevas dimensiones cuando se lee a la luz más amplia del contexto en el que se inserta como parte importante.

Tú eres ese hombre

12,1-7a.10-17 (12,1-9.13/12,7-10.13).

Si mi enemigo me injuriase,
lo aguantaría;
si mi adversario se alzase contra mí,
me escondería de él;
pero eres tú, mi compañero,
mi amigo y confidente,
a quien me unía una dulce intimidad:
juntos íbamos entre el bullicio
por la casa de Dios (Sal 55,13-15).

Aquí podríamos recordar los mimos de Yahveh por su viña (Is 5,1-7) y todas las letanías de los beneficios de Dios en favor

de su pueblo, los cuales, en la mayoría de los casos, no han encontrado de parte de los hombres más que una respuesta de ingratitud y deslealtad.

David respondió a Natán: He pecado contra el Señor. Si grave fue el pecado, grande ha sido también el arrepentimiento y la humildad:

Misericordia, Dios mío, por tu bondad,
por tu inmensa compasión borra mi culpa;
lava del todo mi delito,
limpia mi pecado.
Pues yo reconozco mi culpa,
tengo siempre presente mi pecado:
contra ti, contra ti sólo pequé,
cometí la maldad que aborreces.
En la sentencia tendrás razón,
en el juicio resultarás inocente.
Mira, en la culpa nací,
pecador me concibió mi madre (Sal 51).

Aunque este salmo es posterior a David, sin embargo, la tradición ha estado acertada al colocarlo en boca del rey pecador, pues interpreta perfectamente sus sentimientos, una vez que reconoció sus crímenes.

Dios perdona y perdona con creces y generosamente, pero el gesto magnánimo de Dios no disminuye, por eso, la gravedad del pecado. De la seriedad y gravedad del pecado habla bien claro la muerte del Hijo de Dios en la cruz. En nuestro caso concreto, David recibe el perdón de Dios, pero no le ha ahorrado duros sacrificios en calidad de penitencia: *La espada no se apartará nunca de tu casa.* Estas palabras, escritas después de los hechos, se refieren a las muertes sangrientas de los hijos de David: Amnón, Absalón, Adonías. *Te arrebataré tus mujeres y ante tus ojos se las daré a otro,* se refiere a la rebelión de Absalón (16,20-22).

Admirable es asimismo la plegaria de David por el niño condenado a morir. Es una prueba del amor por el hijo y por su

madre, Betsabé, y también una prueba de la fe y la confianza del rey en la oración: clama, gime, ayuna, se postra en tierra y trata de forzar, cual otro Abraham, la misericordia de Dios.

David subía la cuesta llorando y con los pies desnudos

15,13-14.30; 16,5-13a.

David se siente, sin duda, responsable de la indisciplina, la insolencia y la ambición de sus hijos, especialmente de Absalón. De ahí que sufre con una paciencia y una humildad ejemplares las afrentas a que se ve sometido. La estampa de David subiendo la cuesta del Monte de los Olivos, en medio de sollozos, con la cabeza cubierta y los pies desnudos, es realmente impresionante. Atrás queda la ciudad por él heroicamente conquistada; atrás queda la capital de las doce tribus y de los dos reinos, que solamente su talento fue capaz de unificar; atrás queda el palacio real; atrás quedan tantas cosas; atrás queda, sobre todo, Absalón, su hijo querido y cuyas ambiciones conoce bien David.

Las lágrimas de David sobre el Monte de los Olivos evocan las de Jesús cuando, encontrándose en el mismo sitio, tuvo a la ciudad santa frente a sí y se sintió invadido por la pena y la tristeza, porque preveía su apostasía y su perdición (Lc 19,41-44).

No es menos impresionante la paciencia y la humildad de David ante los insultos y las maldiciones de Semei. Maldiciones, que reflejan, desde el punto de vista político, las tensiones existentes entre la tribu de Benjamín y la de Judá y entre los defensores de la dinastía saulita y la davídica. Pero en el fondo lo que se destaca es la fortaleza de ánimo y la profunda religiosidad y humildad de David. Diríase que en este momento el rey de Israel concentra en su persona toda la fe del pueblo elegido, bien probado por Dios y bien acostumbrado al sufrimiento y a la humillación.

¡Hijo mío, Absalón!

18,9-10.14b.24-25a.30-19,3.

Se había conseguido la victoria en el campo de batalla y en el terreno político, pero el corazón de David quedó roto. El hombre que había perdonado la vida a Saúl en circunstancias heroicas (1 Sam 24 y 26), ¿cómo no iba a llorar la muerte de su hijo?

Posiblemente lo más específico y también lo más difícil del cristianismo es el perdón de los enemigos: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os maltraten... Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores lo hacen. Si hacéis bien a vuestros bienhechores, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen otro tanto" (Lc 6,27-35).

En este sentido, David ha sido un cristiano antes del cristianismo. No solamente perdonó a su enemigo Saúl cuando lo tenía al alcance de la mano, sino que lloró su muerte en una elegía inspirada por los más nobles sentimientos. Y hoy le vemos perdonar y llorar la muerte de su hijo Absalón en unas circunstancias que conmueven y emocionan: *¡Ojalá hubiera muerto yo en vez de ti, Absalón, hijo mío, hijo mío!* "Por un hombre de bien tal vez se atreviera uno a morir; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, es decir, enemigos, murió por nosotros" (Rom 5,8).

He cometido un gran pecado

24,2.9-17.

¿Es un pecado el hacer el censo del pueblo? ¿Dónde está el pecado?

Para contestar estas preguntas tenemos que colocarnos en el contexto general de la institución monárquica. Sabemos, porque la Biblia así lo ha consignado, que el pueblo de Israel estaba dividido respecto de la monarquía: había una corriente a favor y otra en contra. La corriente antimonárquica se basaba en tres razones principales.

Primero, tenía miedo que la institución monárquica llevara consigo una secularización de la teocracia. "Yahveh dijo a Samuel: haz caso a lo que el pueblo te dice; porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí, para que no reine sobre ellos" (1 Sam 8,7-8). Por eso precisamente se negó Gedeón a reinar cuando los hombres de Israel quisieron hacerle rey: "No seré yo el que reine sobre vosotros ni mi hijo; Yahveh será vuestro rey" (Jue 8,22).

Segundo, la monarquía favorecía el desequilibrio social. En este sentido es bien explícito el primer libro de Samuel (1 Sam 8,9-18) cuando enumera los inconvenientes de la monarquía, que son casi exclusivamente de orden social.

Tercero, la monarquía suponía romper con la tradición para adoptar la forma de gobierno de los pueblos vecinos, que eran politeístas y paganos. Así lo demuestra el grito que repetían los monárquicos: "Queremos un rey como los demás pueblos" (1 Sam 8,5.19-20).

Con este cuadro ante la vista, ya podemos acercarnos a nuestro texto. El censo de David es un pecado contra la teocracia, porque el rey demuestra poner la fe y la confianza no tanto en Dios cuanto en los efectivos humanos. ¿No acecha este peligro a muchas actitudes y técnicas pastoralistas actuales? El censo de David parece una medida antisocial y antipolítica. Los censos y las fiscalizaciones siempre suelen terminar, por lo menos el pueblo así lo piensa, en nuevos impuestos y exacciones. Finalmente, el censo era una imitación de las prácticas paganas.

El relato de 2 Sam 24,9-17 implica asimismo una escenificación de la dialéctica de la historia salvífica: pecado, castigo, arrepentimiento, perdón. Pone también de relieve la doctrina de la retribución colectiva. Tanto para el bien como para el mal, la conducta de una persona puede repercutir en toda la comunidad. Aquí además esta doctrina viene reforzada por la llamada "personalidad corporativa", en virtud de la cual una persona tiene como dos dimensiones, la individual y la colectiva. Esta doble dimensión se da, sobre todo, en los reyes. Quien ha pecado es David, pero el castigo amenaza a todo el pueblo.

1 REYES

Testamento y muerte de David

2,1-4.10-12.

Los grandes caudillos de Israel acostumbraban a reunir a sus hijos antes de morir para declararles su última voluntad y pronunciar sobre ellos la bendición final. Recuérdense las bendiciones de Jacob (Gén 49) y de Moisés (Dt 33). Recuérdese el testamento de Josué (Jos 23-34) y de Samuel (1 Sam 12).

El testamento de David no corresponde a la categoría del primer rey de Jerusalén. Los versículos que recoge nuestro texto carecen de toda originalidad. Han sido redactados, sin duda, por la escuela deuteronomista, que repite siempre las mismas ideas de manera reiterativa. Al deuteronomista se deben también las últimas recomendaciones de Moisés a Josué: "Sé valiente y firme, porque tú llevarás a los hijos de Israel a la tierra que yo les tengo prometida bajo juramento y yo estaré contigo" (Dt 31,23). "Sé valiente y firme, porque tú vas a dar a este pueblo la posesión del país que juré dar a sus padres. Sé, pues, valiente y muy firme, teniendo cuidado de cumplir toda la ley, que te dio mi siervo Moisés. No te apartes de ella ni a la derecha ni a la izquierda, para que tengas éxito donde quiera que vayas. No se aparte el libro de esta Ley de tus labios... y tendrás suerte y éxito

en tus empresas. ¿No te he mandado que seas valiente y firme?... Todo el que sea rebelde a tu voz y no obedezca tus órdenes, en cualquier cosa que le mandes, morirá. Tú, sé valiente y firme" (Jos 1,6-18).

La escuela deuteronomista no sólo ha dado forma literaria al testamento de David, sino que ha dejado impresa en él la huella de su teología. Condiciona la permanencia de un sucesor sobre el trono de Israel al cumplimiento de los mandamientos y preceptos de la Ley de Moisés, mientras que la formulación en la profecía de Natán era expresamente incondicional (2 Sam 7,14-16).

La conclusión que se deduce es que nuestro texto ha sido redactado durante el destierro y constituye un llamamiento implícito a la conversión. Quiere hacer saber a la generación del destierro que la continuidad dinástica estaba subordinada al cumplimiento de las cláusulas de la alianza. O sea, el único camino para la restauración de la monarquía pasa por la conversión y la fidelidad a la Ley de Moisés.

Te daré una mente sabia y prudente

3,4-13 (3,5.7-12/3,11-14).

El biógrafo destaca en Salomón tres facetas: sabio (cc.3-5), constructor (cc.6-9), rico (c.10). De las tres, la que se lleva la preeminencia es la sabiduría: "Dios concedió a Salomón una sabiduría e inteligencia extraordinarias y una mente abierta como las playas junto al mar. La sabiduría de Salomón superó a la de los sabios de Oriente y de Egipto. Fue más sabio que ninguno, más que Etán el ezrahita, más que los rapsodas Emán, Calcol y Dardá. Y se hizo famoso en todos los países vecinos. Compuso tres mil proverbios y mil cinco canciones. Disertó sobre botánica, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que

crece en la pared. Disertó también sobre cuadrúpedos y aves, reptiles y peces. De todas las naciones venían a escuchar al sabio Salomón, de todos los reinos del mundo que oían hablar de su sabiduría" (1 Re 5,9-14).

La sabiduría de Salomón abarca todos los campos. Nuestro texto subraya su sabiduría como gobernante. Como prueba aduce el que ha venido a llamarse "juicio de Salomón" (3,16-28). La sabiduría de Salomón como gobernante se puso de manifiesto también en la reorganización administrativa interna del reino y en la planificación de la política exterior.

La sabiduría de Salomón se extendió asimismo a las letras y a las artes.

Lo que el texto acentúa con más fuerza es que toda esta sabiduría es un don de Dios. Le ha sido otorgada en el marco del santuario de Gabaón, como fruto de la oración, acompañada de sacrificios.

La mejor prueba de la sabiduría del rey de Jerusalén es su misma oración. Es una oración sabia e inteligente; por eso agradó al Señor. Salomón no se dejó llevar del egoísmo en su plegaria sino que pidió a Dios buen criterio para juzgar, para saber discernir entre el bien y el mal: en una palabra, pidió acierto en el arte de gobernar.

La respuesta de Dios habla de la largueza con que el Señor otorga sus bienes. Podríamos evocar a este propósito la "medida buena, apretada, sacudida y colmada" de que habla el Evangelio (Lc 6,38). Juntamente con la sabiduría Dios otorgó a Salomón inmensas riquezas: "El rey Salomón sobrepujó a todos los reyes de la tierra en riqueza y sabiduría" (1 Re 10,14-29).

El autor del libro de la Sabiduría interpreta perfectamente la oración de Salomón cuando dice: "Por eso pedí y se me concedió la prudencia; supliqué y me vino el espíritu de sabiduría. Y la preferí a cetros y tronos y en nada tuve a la riqueza en comparación de ella. Ni a la piedra más preciosa la equiparé, porque todo el oro a su lado es un puñado de arena y barro parece la plata en su presencia. La amé más que la salud y la hermosura y quise que fuera, más que otra, la luz que me alumbrara, porque la claridad que de ella nace no conoce noche. Con ella me vinie-

ron a la vez todos los bienes, me trajo en sus manos riquezas incalculables. Y yo me regocijé con todos estos bienes porque la sabiduría me los traía" (Sab 7,7-12).

Dios toma posesión del templo

8,1-7.9-13.

El nombre de Salomón va asociado a la construcción y a la inauguración del templo de Jerusalén, que marca una fecha clave en la historia bíblica (véase 1 Re 6,1).

En el templo encontró morada y reposo definitivo el arca de la alianza. Peregrina con el pueblo durante los años del desierto, al entrar en la tierra prometida el arca fue instalada sucesivamente en Guilgal, en Siquem y en Silo. Desde aquí fue llevada al frente de batalla, donde cayó en manos de los filisteos, que la tuvieron bajo su control hasta los días de David, que la trasladó a Jerusalén. Aquí fue instalada, primero en casa de Obededón, luego en la tienda y hoy finalmente la vemos tomar posesión definitiva del templo.

Si se exceptúan las salidas que tenían lugar con motivo de las procesiones litúrgicas (véase Sal 132), el arca, mejor dicho, la gloria de Dios, ya no abandonará el santuario hasta el 587, en que, destruida la ciudad y el templo, Yahveh se exilia con los desterrados camino de Babilonia (Ez 11,22-24). El mismo Ezequiel (43,1-12) describe el retorno de la gloria o presencia divina a su morada de Jerusalén.

La nube como representación de la presencia de Yahveh en medio de su pueblo es un tema clásico. "La nube cubrió entonces la tienda de la reunión y la gloria de Yahveh llenó la morada. Moisés no podía entrar en la tienda pues la nube moraba sobre ella y la gloria de Yahveh llenaba la morada" (Ex 40,34-35). En este contexto se encuadra la expresión de Lc 1,35: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra", que parece inspirarse en la teología de la nube como símbolo de la presencia de Dios y de su poder fecundante.

En realidad, la imagen de la nube, que podría tener su origen en la cortina de incienso que llenaba el santuario durante las celebraciones litúrgicas, era muy apta para plasmar la presencia divina, transcendente e inmanente al mismo tiempo.

La teología bíblica siempre sintió la dificultad de armonizar estos dos extremos: transcendencia-inmanencia. Unos autores acentúan la lejanía y otros, la cercanía de Dios. La escuela deuteronomista encuentra la solución en el concepto de "Nombre". Aquí mismo en 1 Re 8, de origen deuteronomista, encontramos con frecuencia la expresión del "Nombre" de Dios, que se ha dignado habitar en el templo en medio de los hombres.

El tema de la presencia de Dios en medio de su pueblo y en medio de los hombres es una de esas coordenadas constantes que siguen una línea ascendente a lo largo de la Biblia. Su punto culminante lo encontramos en el misterio de la Encarnación, por el que Dios viene a vivir no en forma de "nube" ni de "nombre", sino personalmente en medio de nosotros (Jn 1,14).

Escucha desde el lugar de tu morada y perdona

8,22-23.27-30.

Tanto por su carácter sagrado, en virtud de la unción, como por su calidad de rey de un pueblo teocrático, Salomón es quien preside la ceremonia de la dedicación del templo.

En la oración, de cuño deuteronomista, se destacan los temas siguientes. En primer lugar, la *fidelidad*. La historia bíblica está construida, en buena parte, sobre el esquema "promesa-cumplimiento". Desde los comienzos mismos, la historia sagrada está jalonada de una cadena sucesiva de promesas, que se van cumpliendo a plazo más o menos largo. Este esquema pone de relieve dos ideas teológicas: por una parte, la fidelidad de Dios en cumplir su palabra, y, por otra, la eficacia de las palabras o promesas divinas, que vienen a ser como el principio dinámico y desencadenante de la historia de la salvación.

Los hechos que se describen en nuestro texto son el cumplimiento de la promesa hecha a David sobre la construcción del templo (2 Sam 7,13).

Sigue el tema de la *transcendencia divina: ¿Es posible que Dios habite en la tierra? Si no cabes en el cielo y en lo más alto del cielo, ¡cuánto menos en este templo que te he construido!* Es la eterna tensión entre transcendencia e inmanencia. Posiblemente estas palabras de Salomón, de origen deuteronomista, tienen un transfondo polémico contra ciertas tradiciones y autores, que subrayaban excesivamente la inmanencia de Dios y circunscribían su presencia a los recintos sagrados. Los deuteronomistas quieren dejar bien claro que Dios es inabarcable y que no solamente los santuarios sino ni siquiera los cielos lo pueden contener.

Finalmente, la oración apela de una manera general a *la condescendencia y misericordia de Dios: Escucha la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel, cuando recen en este sitio; escucha tú desde tu morada del cielo y perdona.*

También al extranjero

8,41-43.

Esta apertura universalista es propia del tiempo del destierro (Segundo Isaías) y del período postexílico. El tercer Isaías (56,6-7) nos ofrece un buen contexto para encuadrar estos versículos de la oración de Salomón: "En cuanto a los extranjeros adheridos a Yahveh para su ministerio, para amar el nombre de Yahveh y para ser sus siervos, a todo aquel que guarda el sábado sin profanarlo y a los que se mantienen firmes en mi alianza, yo los traeré a mi monte santo y los alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos".

El tema de Jerusalén y del templo como centro de gravedad de todos los pueblos de la tierra da lugar a múltiples composiciones y poemas:

"Sucederá al fin de los días que el monte de la casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes y se alzará por encima de las colinas. Confluirán a él todas las naciones y acudirán pueblos numerosos. Dirán: Venid, subamos al monte de Yahveh, a la casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos. Pues de Sión saldrá la ley y de Jerusalén la palabra de Yahveh" (Is 2,2-3). "Así dice Yahveh Sebaot: Todavía habrá pueblos que vengan y habitantes de grandes ciudades. Y los habitantes de una ciudad irán a la otra diciendo: Ea, vamos a ablandar el rostro de Yahveh y a buscar a Yahveh Sebaot: ¡yo también voy! Y vendrán pueblos numerosos y naciones poderosas a buscar a Yahveh Sebaot en Jerusalén, y a ablandar el rostro de Yahveh" (Zac 8,20-22).

Con todo, conviene notar que todavía no es el universalismo del Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento Jerusalén sigue teniendo una preeminencia que coloca a los demás pueblos en situación de inferioridad. En el N. T. "ni en Jerusalén ni en el Garizín sino en espíritu y en verdad" (Jn 4,21-24). El universalismo adquiere, además, en el N. T. un carácter personalista y profundo: "Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,27-28). En el N. T. ya no hay un pueblo elegido (Israel) y una ciudad santa (Jerusalén), a la que todos los demás pueblos hayan de venir a rendir homenaje y pleitesía, sino que todos, sin distinción alguna, son hijos de Dios y hermanos de Cristo, con los mismos títulos y privilegios.

El Señor esté con nosotros

8,55-61.

La larga oración de Salomón de 1 Re 8 se termina con una bendición solemne, que tiene mucho de acción de gracias. En ella se vuelven a evocar muchos de los conceptos del cuerpo de la oración.

Se evoca la idea del *reposo* y el cumplimiento de las *promesas mosaicas*. Quiere decir que la construcción y la dedicación del templo vienen a culminar el establecimiento en la tierra prometida. Josué empezó la conquista, que se prolongó durante el tiempo de los Jueces. David logró redondear las fronteras del naciente imperio y, lograda la unificación de las tribus, estableció la capitalidad en Jerusalén, construyó el palacio real y organizó las instituciones monárquicas. Pero los deuteronomistas no consideraron la obra completa hasta que estuvo construido el templo e instalada en él el arca. Ahora ya pueden decir, por boca de Salomón, que Dios ha dado reposo a su pueblo y que la gesta iniciada por Moisés, con la salida de Egipto, ha llegado a su meta. Esta relación entre el Exodo y el templo, como el punto de arranque y la meta de llegada, forma una especie de arco de tensión que da coherencia y dinamismo a un largo período de historia. El primer libro de los Reyes (6,1) demuestra que estas dos fechas estaban presentes en el pensamiento del autor: "En el año cuatrocientos ochenta de la salida de los hijos de Israel de la tierra de Egipto, el año cuarto del reinado de Salomón sobre Israel, en el mes de Ziv, que es el segundo mes, emprendió la construcción de la casa de Yahveh".

La presencia de Dios, expresada en la fórmula "Yahveh con nosotros", significa la *continuidad de la alianza* y asegura el futuro de Israel. La expresión "Yahveh, nuestro Dios, con nosotros" tiene acentos litúrgicos. Así parecen demostrarlo textos como Am 5,14; Sal 46,7. En esta experiencia litúrgica de la presencia de Dios en medio del pueblo está calcado el oráculo del Emmanuel (= Dios con nosotros) de Isaías (7,14).

Que las palabras de esta oración hecha ante Yahveh permanezcan junto al Señor, nuestro Dios, día y noche, para que haga justicia a su siervo y a su pueblo, Israel, según la necesidad de cada día. El discurso pronunciado por Salomón el día de la dedicación del templo tiene *valor fundacional*. De ahí el tenor y la solemnidad en que está redactado este versículo. El resto de la perícopa refleja la terminología y teología tan reiterada de la escuela deuteronomista: amor a la Ley cumpliendo sus mandamientos, decretos y preceptos.

La reina de Saba visita a Salomón

10,1-10.

Las leyendas de Etiopía hacen descender a su emperador de la reina de Saba, que habría concebido del rey Salomón durante su visita a Jerusalén. De ahí que uno de sus títulos sea "León de Judá". Esta famosa visita ha sido muy fecunda en la tradición legendaria tanto judía como musulmana.

El relato mismo de la Biblia tiene no pocos motivos legendarios. En todo caso refleja realidades históricas: la fama de Salomón como rey sabio y la amplia red comercial que había logrado establecer en todo el Medio Oriente. La posición geográfica de Palestina en los confines de tres continentes y su situación estratégica entre Oriente y Occidente la habían convertido en nudo de comunicaciones comerciales. De ahí que la visita de la reina de Saba, si bien adornada por la imaginación popular, esté destinada sin duda a perpetuar el recuerdo de algunas de estas misiones comerciales venidas a Jerusalén.

Más que referencia a un país concreto, Saba tiene valor de símbolo. Simboliza los confines meridionales, lo mismo que Tarsis simbolizaba los extremos de Occidente. Por eso, cuando el Sal 72,10 dice: "Los reyes de Tarsis y las islas traerán tributos; los reyes de Saba y de Seba pagarán impuestos", lo que se quiere indicar son las amplias fronteras del reino de Israel y luego del reino mesiánico.

La sabiduría que Salomón exhibe en presencia de su ilustre huésped no es el arte de gobernar de 1 Re 3 ni tampoco el saber enciclopédico de 1 Re 5, sino más bien el ingenio y la maestría en la interpretación de oráculos y enigmas.

Las sombras del reino

11,4-13.

Las sombras de reino salomónico se resumen en una sola palabra: idolatría.

En el aspecto religioso, el establecimiento de las tribus israelitas en la tierra de Canaán supuso un grave deterioro. El contacto con los cananeos, sus santuarios, sus dioses y sus cultos, tuvo para el yahvismo fatales consecuencias. Esta deterioración religiosa se agravó más con el establecimiento de la monarquía. Uno de los peligros de la monarquía, bien subrayado por la corriente antimonárquica, era el de la secularización de la teocracia. En vez de vivir pendientes de la fe en Yahveh, los reyes buscaban el apoyo en un ejército fuerte y en la política de alianzas.

En el caso concreto de Salomón, la política de alianza se llevó a cabo, en buena parte, a base de combinaciones matrimoniales. Este hecho y el amplio harén del suntuoso rey trajo a Jerusalén buen número de mujeres extranjeras, que exigían templos paganos para seguir dando culto a sus respectivos dioses. Estos santuarios eran frecuentados por las esposas del rey y sus correspondientes séquitos, y también por las colonias permanentes de paso, que estos países extranjeros tenían en la ciudad santa. El propio Salomón, por complacer a sus mujeres, debía frecuentar, a veces, los lugares idolátricos y posiblemente con él otros dignatarios de la Corte y gentes del pueblo. En una palabra, la idolatría se veía favorecida desde el poder.

De la gravedad de los hechos hablan bien claro los textos del Deuteronomio, que, aunque escritos posteriormente, no por eso son menos significativos: "Cuando Yahveh tu Dios te haya introducido en la tierra donde vas a entrar para tomar posesión de ella y haya arrojado delante de ti a naciones numerosas... No harás alianza con ellas, no les tendrás compasión. No emparentarás con ellas, no darás tu hija a su hijo ni tomarás su hija para tu hijo. Porque tu hijo se apartaría de mi seguimiento, serviría a otros dioses y la ira de Yahveh se encendería contra vosotros y se apresuraría a destruiros... Así haréis con ellos: demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, cortaréis sus cipos y prenderéis fuego a sus ídolos. Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahveh tu Dios" (Dt 7,1-6).

Refiriéndose a los reyes y teniendo presente, sin duda, al propio rey Salomón, el Deuteronomio se expresa en estos términos:

"Si cuando llegues a la tierra que Yahveh tu Dios te da, cuando la conquistes y habites en ella, dices: quisiera poner un Rey sobre mí como todas las naciones del alrededor, deberás poner sobre ti un rey elegido por Yahveh... No ha de tener muchas mujeres, cosa que podría descarriar su corazón..." (Dt 17,14-20).

Cisma político

11,29-32; 12,19.

Las diferencias culturales y tensiones políticas entre norte y sur han sido y siguen siendo frecuentes en el mundo a nivel nacional e internacional. Bastaría citar el caso de España e Italia y los ejemplos de Europa y América. A pesar de su pequeñez, en Palestina existió siempre el mismo problema. Aparte de otros muchos datos y manifestaciones, el hecho quizá más significativo en este sentido sea la diferencia que establecen siempre los textos entre reino de Judá y reino de Israel, o sea entre reino del sur y reino del norte, incluso cuando estuvieron unidos en las personas de David y Salomón. Hablando de David, por ejemplo, en 2 Sam 5,5 se dice que reinó siete años y medio en Hebrón sobre Judá y treinta y tres años sobre todo Israel y sobre Judá. Igualmente, cuando David designa a Salomón como sucesor suyo, lo establece jefe sobre Israel y sobre Judá (1 Re 1,35). Es decir, se nombra por separado, como entidades distintas, a los dos reinos: al de Israel, que corresponde a las tribus del norte; y al de Judá, que representa las tribus del sur.

El autor sagrado hace valer asimismo motivos de orden religioso y presenta la división como un castigo por la apostasía idolátrica de Salomón. El relato de la división está, además, construido sobre el esquema "promesa-cumplimiento". Tiene lugar la intervención del profeta Ajías de Silo, quien de una manera muy plástica, como era frecuente entre los profetas, que hablaban a base de gestos, anuncia la división del reino en doce

porciones: diez para Jeroboam, que da comienzo al reino del norte y a una serie sucesiva de dinastías, y dos, que seguirán fieles a la dinastía davídica. La profecía de Ajías se cumplió fielmente: *Así fue como se independizó Israel de la Casa de David hasta hoy.*

La restauración de la unidad será una aspiración, que se dejará sentir, sobre todo, en tiempo del destierro, Léase, por ejemplo, Ez 37,15-28. Es un texto lleno de nostalgia ecuménica y, por tanto, de plena actualidad para nuestros días. La división del reino antiguotestamentario tiene cierto paralelismo con la división interna de la Iglesia cristiana.

Cisma religioso

12,26-32; 13,33-34.

Después del cisma político viene el religioso. Más aún, el segundo viene a reforzar el primero. Siempre el factor religioso ha jugado un papel importante en la vida de los pueblos, especialmente de los antiguos, y de una manera muy singular en Israel, organizado en forma de teocracia.

Con el fin de consolidar el nuevo reino, Jeroboam decide reorganizar y potenciar los santuarios del norte para evitar que los israelitas continúen haciendo sus visitas y sus peregrinaciones al templo de Jerusalén. Además de seguir alimentando el apego al santuario del arca, estas visitas a Jerusalén contribuían a fortalecer el reino del sur desde todos los puntos de vista, incluso desde el económico, aunque no fuera más que por razón de las víctimas y ofrendas que los peregrinos llevaban consigo.

Jeroboam no solamente reorganiza los santuarios del norte, sino que además plantea esta reorganización con la máxima habilidad política, orientada a contrarrestar la fuerte atracción que ejercía sobre los israelitas la ciudad de David y el suntuoso santuario de Salomón. La primera medida política es revitalizar santuarios venerados por su antigüedad y por su solera en la his-

toria del pueblo. De ahí, la elección de Betel, consagrado por la presencia de Abraham y centro de la vida de Jacob-Israel. Igualmente Dan se remonta al tiempo de los Jueces. Es bien posible que fueran restaurados otros santuarios más. El texto nombra solamente Dan y Betel, porque señalan los límites norte y sur del reino. La habilidad política de Jeroboam se demuestra también en la forma de representar la divinidad: adopta el símbolo de los toros, que era la costumbre cananea y podía ser más expresivo para el pueblo. El pueblo debía sentirse asimismo halagado al ver salir de entre sus filas a los sacerdotes que iban a servir en los santuarios: *Puso sacerdotes a gente de la plebe, que no pertenecían a la tribu de Leví.* Finalmente instituyó una gran fiesta en el otoño, para que los habitantes del norte no sintieran nostalgia por la fiesta de los Tabernáculos de Jerusalén.

Este proceder llevó al pecado a la dinastía de Jeroboam y motivó su destrucción y exterminio de la tierra. Según los autores deuteronomistas, el cisma de Jeroboam, sobre todo el religioso, es una especie de pecado original, que vicia de raíz el reino del norte, el cual está condenado a la ruina desde el día de su nacimiento.

No caerá rocío ni lluvia

17,1-6.

El nombre de Elías, que significa "Yahveh es mi Dios", es el mejor resumen de su vida y de su ministerio; porque Elías es, ante todo, el campeón del yahvismo. La crisis del yahvismo había llegado al límite de vida o muerte. Las causas remotas de la crisis se remontaban a los días del establecimiento del pueblo en la tierra de Canaán. El contacto con la religión cananea, sus dioses y sus cultos, tuvo consecuencias muy negativas para la fe yahvista. El advenimiento de la monarquía empeoró la situación.

En el reino del norte la crisis alcanza su momento álgido durante el reinado de Ajab-Jezabel. El matrimonio del rey de

Israel con esta princesa fenicia había sido fatal para la causa yahvista. No solamente hizo construir un santuario a Baal en la propia capital del reino, Samaria, sino que llevó a cabo una política abiertamente favorable al baalismo, al tiempo que se embarcó en una ofensiva contra el yahvismo, dando muerte a sus profetas.

En este contexto dramático se encuadra la misión de Elías. Samuel protagonizó la transición del régimen tribal a la monarquía. Natán fue el encargado de canonizar la dinastía davídica. Ajías de Silo anunció la división del reino. Todos ellos fueron momentos claves de la historia y los profetas se vieron obligados a sumir la responsabilidad. Pero a ninguno le correspondió un momento y un ministerio tan difícil como a Elías. Quizá por esta razón Elías ha sido la figura elegida para representar el profetismo, al lado de Moisés como representante de la Ley (Mc 9,4 y par.).

La sequía de suyo es un hecho bastante banal y corriente en la climatología palestinense. En sí misma no tiene gran interés y tampoco los detalles cronológicos y folklóricos que la acompañan. La sequía tiene valor de signo. Es la señal del disgusto de Dios ante la ofensiva antiyahvista que se ha desencadenado en el reino del norte, planeada y estimulada desde el poder mismo.

Ajab-Jezabel y el pueblo paganizado se habían pasado a la religión de Baal, precisamente el dios de la lluvia, y de él esperaban el agua que fecundara sus campos. Pero en la tradición yahvista, recogida luego por la Ley, estaba claramente formulada la convicción de que la lluvia venía de Dios y de que la infidelidad del pueblo podía acarrear el castigo de la sequía y otras calamidades públicas: "Si no escucháis y cumplís todos estos mandamientos; si despreciáis mis preceptos y rechazáis mis normas... traeré sobre vosotros el terror, la tisis y la fiebre, que os abrasen los ojos y os consuman el alma. Sembraréis en vano vuestra semilla, pues se la comerán vuestros enemigos... Quebrantaré vuestra orgullosa fuerza y haré vuestro cielo como hierro y vuestra tierra como bronce. Vuestras fuerzas se consumirán en vano, pues vuestra tierra no dará sus productos ni el árbol del campo sus frutos" (Lev 26,15-20).

No reconoció que era yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite

17,7-16 (17,10-16).

Baal era considerado como el dios de la lluvia y consiguientemente como el abogado de la fertilidad y de las buenas cosechas. En realidad, en Palestina lluvia y buenas cosechas están en proporción directa. "La tierra que vas a entrar a poseer no es como el país de Egipto de donde habéis salido, donde después de sembrar había que regar con el pie, como se riega un huerto de hortalizas. Sino que la tierra que vais a pasar a ocupar es un país de montes y valles, que bebe el agua de la lluvia del cielo. De esta tierra se cuida Yahveh tu Dios... Con toda seguridad, si vosotros obedecéis puntualmente los mandamientos que yo os prescribo hoy..., yo daré a vuestro país la lluvia en tiempo oportuno, lluvia de otoño y lluvia de primavera..." (Dt 11,10-16).

De ahí que la multiplicación milagrosa de la harina y del aceite, realizada por Elías en nombre de Yahveh, se inserta asimismo en un contexto polémico contra Baal y contra sus patrocinadores, los reyes de Samaria. Algo posterior a Elías, el profeta Oseas pone en boca del pueblo idólatra y apóstata estas palabras: "Me iré detrás de mis amantes, los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas" (Os 2,7). La respuesta de Yahveh es la siguiente: "No reconoció la esposa infiel (Israel) que era yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite virgen, quien multiplicaba para ella la plata y el oro, con que luego hacía estatuas a Baal" (Os 2,10).

Elías, lo mismo que Oseas, le da la batalla al baalismo en su propio terreno. Es decir, le atribuye a Yahveh los mismos títulos y actividades que el pueblo idólatra aplicaba a Baal. Toda esta pedagogía entraba dentro de un esfuerzo titánico por salvar del naufragio la fe yahvista.

En el milagro de Sarepta entran otra serie de motivos secundarios, entre los que destaca el tema *universalista,* recogido luego por el Nuevo Testamento (Lc 4,26). La viuda de Sarepta simboliza y personifica a la gentilidad llamada a la fe. El milagro

pone asimismo de relieve la *confianza* de Elías y de la viuda. A pesar de todas las apariencias en contra, Elías se fía en la palabra de Dios y mantiene su fe hasta el final. Igualmente la viuda obedece apoyada en la palabra de Elías. Lo mismo que la viuda del evangelio (Mc 12,38-44), la mujer de Sarepta da pruebas de una gran *generosidad.* La generosidad perfecta no consiste en dar mucho o poco sino en darlo todo. El milagro de Sarepta, lo mismo que el del torrente Kerit (1 Re 17,1-6) ponen de manifiesto la *solicitud y providencia de Dios* en favor de sus profetas.

La vida viene de Dios

17,17-24.

La resurrección del hijo de la viuda (probablemente la mujer de Sarepta de 1 Re 17,7-16), lo mismo que los demás milagros atribuidos a Elías se encuadran en una perspectiva de polémica contra la religión cananea del dios Baal.

En Canaán, igual que en la mayoría de los países del medio Oriente antiguo, se celebraba anualmente la fiesta de la muerte y resurrección de la naturaleza. En Canaán esta fiesta naturista y resurreccionista estaba centrada en el dios Baal, que era considerado como el señor y esposo de la tierra, y asimismo era quien garantizaba, según la creencia cananea, la fertilidad de los campos, de los ganados e incluso de las familias. En una palabra, Baal era considerado como dios de la fecundidad y de la vida.

Dentro de esta perspectiva la resurrección del hijo de la viuda, al igual que el milagro de la sequía y de la lluvia, así como la multiplicación de la harina y del aceite, venía a demostrar que la única fuente de fecundidad y de vida es Yahveh. No debe olvidarse que la vida y la actividad profética de Elías, hasta su nombre mismo ("Yahveh es mi Dios"), están centrados en la lucha por la ortodoxia y por el yahvismo.

Una vez puesto en claro el punto focal del milagro, podemos aludir a otros temas y aspectos presentes en el relato. Por ejemplo, la conciencia de culpabilidad que la viuda siente ante la presencia de Elías: *¿Qué tienes tú que ver conmigo? ¿Has venido a mi casa para avivar el recuerdo de mis culpas...?* Esta conciencia de culpabilidad ante la presencia de Dios o de algún enviado de Dios, como en nuestro caso, se repite de manera constante a lo largo de la Biblia. Recuérdese la reacción de los profetas y en general de los caudillos del pueblo cuando son llamados al ministerio. Se sienten anonadados, sin fuerzas y agobiados por sus pecados: "¡Ay de mí, que estoy perdido, pues soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito!" (Is 6,5). "Al verlo Simón Pedro, cayó a las rodillas de Jesús diciendo: ¡Aléjate de mí, que soy un hombre pecador!" (Lc 5,8). En los primeros tiempos de la religión israelita esta incompatibilidad entre la santidad y el pecado la concebían como una incompatibilidad física y la expresaban de una manera material, casi mágica (léase 2 Sam 6,6-7).

El contacto físico entre Elías y el niño, repetido tres veces, puede muy bien tener ascendencias mágicas. Refleja una concepción muy material de la vida, que puede ser comunicada por contacto. En todo caso, en nuestro relato, el rito va acompañado de una oración a Yahveh, que deja bien clara la fe de Elías en un Dios personal, dueño y fuente de vida.

La mujer, probablemente la viuda de Sarepta, es decir, una extranjera, pronuncia una confesión de fe en Elías como "hombre de Dios" y "portavoz de Yahveh": *Ahora reconozco que eres un hombre de Dios y que la palabra del Señor en tu boca es verdad.* Al verse curado de la lepra después de lavarse en el Jordán por indicación de Eliseo, Naamán el sirio pronuncia una confesión de fe muy similar (2 Re 5,15). En el discurso programático que Lucas pone en boca de Jesús al comienzo de su ministerio en Galilea se hace mención de la viuda de Sarepta y de Naamán el sirio como representante de la gentilidad que recibe el evangelio y entra en la Iglesia (Lc 4,25-27).

Que se sepa hoy que tú eres Dios en Israel

18,20-39.

El reto que Elías había lanzado al baalismo alcanza su momento culminante, lleno de dramatismo, sobre la cima del Monte Carmelo. En realidad se trataba de un escenario apto y adecuado. Desde siempre parece ser que el Carmelo había sido un lugar santo, dedicado sucesivamente a distintas divinidades. Cuando la montaña fue conquistada por David, el rey instaló en ella un altar a Yahveh. Nuestro relato alude a que dicho altar ha sido derruido y que el culto de Baal ha sido restaurado sobre el monte.

Este es el marco en que se encuadra el reto dramático de Elías, el campeón del yahvismo: "¿Hasta cuándo vais a andar jugando a dos barajas?", diríamos en una traducción popular. *Si el Señor es el verdadero Dios, seguidlo; si lo es Baal, seguid a Baal.* Elías encara al pueblo frente a una disyuntiva que recuerda otra escena muy similar de la Biblia, la gran jornada de Siquem presidida por Josué: *Elegid hoy a quién habéis de servir, o a Yahveh o a los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del Eufrates* (Jos 24,14-24).

En Israel coexistían en realidad dos religiones, una religión paganizada, que era la que alimentaba la vida diaria del pueblo; en sus necesidades habituales las gentes acudían a los baales para pedir la lluvia, la fertilidad de los campos y la fecundidad de los ganados y también de las familias. El yahvismo, más o menos puro, se reservaba sólo para las grandes solemnidades. Nacido en Tisbé de Galaad, en Transjordania, en el seno de una familia y en un ambiente de gran pureza yahvista, Elías tiene la audacia de encararse con la realidad y coloca al pueblo en la precisión de pronunciarse en un sentido o en otro. No se puede servir a Baal y a Yahveh. No se puede tener el corazón dividido.

El Deuteronomio insistirá sobre esta doctrina de la unicidad de Dios y la formulará en expresiones concentradas y técnicas: "Escucha, Israel, Yahveh es nuestro Dios, sólo Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con

todas tus fuerzas" (6,4-5). Es el mandamiento capital: "Yo soy Yahveh tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí" (Dt 5,6-7). El Dios de Israel es un dios celoso, que no permite otros dioses junto a él. El Dios uno e indiviso reclamaba asimismo la lealtad de un corazón íntegro e incompartido.

Esta es la tesis nuclear del episodio del Carmelo, que constituye un verdadero juicio de Dios con rasgos de ordalía. Es una escena tensa, dramática y llena de belleza. La evocación que hace Elías, primero de las doce tribus de Israel y, luego, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, dan a su intervención un matiz tradicionalista, propio de un profeta que trataba de restaurar el yahvismo en toda su pureza. La intervención de Elías se ajusta a un ritual detallado y solemne que retarda el desenlace y da al episodio tensión y dramatismo.

Sube, come y bebe

18,41-46.

Los cc.17-18 del primer libro de los Reyes están fuertemente articulados por el tema de la sequía, que se repite al comienzo y al fin.

Con motivo de las sequías u otras calamidades se organizaban duelos y penitencias públicas, por ejemplo días de ayuno (Joel 1,14). Así debió suceder en esta ocasión, según deja traslucir la invitación de Elías a Ajab, para que suba, coma y beba, es decir, para que cese en el ayuno. La comida puede simbolizar también la reconciliación entre Ajab, Elías y Yahveh. Los profetas de Baal han sido muertos y la causa yahvista ha conocido una jornada triunfal. Ya puede cesar el castigo para dar paso a la reconciliación.

La formación progresiva de las nubes y de la lluvia, descrita retóricamente sobre un esquema septenario, muy del estilo semi-

ta, se ajusta perfectamente a la topografía y a la metereología palestinense. Desde la cima oriental del Monte Carmelo, donde el texto bíblico parece colocar el episodio, se alcanza a ver en el lejano horizonte el mar Mediterráneo, el único manantial que envía nubes y lluvia sobre la franja siro-palestinense. Por los otros flancos está rodeada de desiertos, los cuales lo único que producen son bochorno y tormentas de arena. De ahí la sentencia del evangelio: "Cuando veis una nube que se levanta en el occidente, al momento decís: Va a llover, y así sucede. En cambio, cuando sopla el solano del desierto, decís: Viene bochorno y así se cumple" (Lc 12,54-55).

Ajab había sido testigo ocular de los hechos y se había pasado al yahvismo, pero Jezabel, su esposa, no había estado presente. Posiblemente se encontraba de momento en la residencia real de Jezrael. Es muy probable que el desplazamiento un tanto misterioso de Ajab y Elías a Jezrael, uno en su carro y otro en alas del espíritu, estuviera relacionado con la reina, a la que había que ganar para la causa de Yahveh. Jezabel era, en realidad, el bastión más fuerte del baalismo y estaba en el origen de la campaña antiyahvista que se había desencadenado en el reino de Israel.

Camino del Monte Horeb

19,1-8 (19,4-8/19,4-9a.[11-15a]).

"Caminante no hay camino, se hace camino al andar". Aunque sea abusar un poco del tópico, creo, sin embargo, que las palabras de Machado resumen bien el sentido de la marcha de Elías hacia el desierto. En efecto, se tiene la impresión de que Elías no medía desde el comienzo todo el alcance de su viaje. La cosa empezó por una vulgar huida para salvar la vida: "Tuvo miedo, se levantó y se fue para salvar su vida" (19,3). La huida se convirtió luego en caminar desorientado por el desierto a la

manera del autómata que marcha sin rumbo fijo. Y al final, con la aparición del ángel y la presencia de la comida y la bebida, la huida inicial y el ulterior caminar desorientado se convirtieron en una auténtica peregrinación hacia los lugares santos del yahvismo. En el comienzo del viaje: un vulgar miedo. Al final: toda la fuerza de la montaña santa que actuaba sobre el alma del profeta a la manera de un poderoso imán.

En la vida de Elías, el campeón del yahvismo, el viaje al Monte Horeb es todo un símbolo: es la vuelta a las fuentes de la fe pura. En el Horeb el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se había empezado a revelar bajo el nombre de Yahveh (Ex 3; 6); el Horeb había sido el monte de las confidencias entre Moisés y Yahveh (Ex 33,18-34,9); en el Horeb se había sellado la alianza, que estaba en la base de la religión yahvista (Ex 19-24). Relacionados en el monte santo de la alianza, Moisés y Elías lo estarán también en el monte de la transfiguración (Mc 9,2-8 y par.).

La marcha de Elías a través de los reinos del norte y del sur primero, y luego a través del desierto no es tanto un desplazamiento a través de una geografía cuanto un símbolo de la existencia humana, que pasa por una serie de altibajos, bien reflejados en las actitudes y sentimientos que se suceden en el ánimo de Elías a lo largo del camino: miedo, tedio, hastío, hambre, desesperación, conciencia de culpabilidad y al final, fortalecido con el alimento y la bebida, el caminar ilusionado y decidido hasta el monte donde Dios se le va a mostrar.

Yahveh no estaba en los "elementos"

19,9a.11-16 ([19,4-9a.]11-15a/19,9a.11-13a).

La teofanía que tiene lugar en el monte Horeb en presencia de Elías está calcada sobre la que Dios otorgó a Moisés en este mismo lugar (Ex 33,18-34,9). Es necesario leerlas juntas, pues se ilustran y se aclaran mutuamente.

El huracán, el terremoto y el fuego son elementos que integran generalmente las muchas teofanías que se relatan a lo largo de la Biblia. Los ejemplos son numerosísimos. Baste evocar aquí la teofanía del Sinaí y la de Pentecostés (Ex 19; He 2).

En el caso presente, sin embargo, Yahveh no se manifestó ni en el huracán ni en el terremoto ni en el fuego, sino en una tenue brisa, ¿por qué? Algunos autores interpretan el hecho como una acción de ternura y mansedumbre. Yahveh habría querido rectificar de alguna manera los métodos drásticos y expeditivos puestos en práctica por Elías, sobre todo, la matanza sangrienta del Monte Carmelo. Esta interpretación podría invocar en su favor la teofanía paralela de Moisés, en la que el caudillo de Israel pronuncia estas palabras: "Yahveh, Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad" (Ex 34,6).

Sin embargo el contexto siguiente parece desmentir esta interpretación. En efecto, Elías recoge la orden de ungir rey a Jehú, que llevará a cabo la matanza de Jezabel y de toda la familia de Ajab, como castigo por sus prevaricaciones.

La significación de la tenue brisa en oposición al huracán, al terremoto y al fuego, más bien parece apuntar a la suavidad con que Dios dirige la marcha de los acontecimientos de la historia. Diríase que la liturgia sentía predilección por las escenificaciones ruidosas y espectaculares de la presencia divina (véanse Sal 18,12; Jue 5,4-5; Hab 3,3ss.; Sal 68,8). El pueblo y sus dirigentes amaban este tipo de teofanías y por eso pedía a Dios que manifestara e hiciera exhibición de su poder. A través de la tenue brisa, Dios habría querido decir que su pedagogía era distinta: que él rige la historia con toda la fuerza de un huracán, pero que a la superficie esta providencia aflora suavemente, a la manera de una tenue brisa. Es toda una lección para que Elías canalice todo su ardiente celo por la causa de Yahveh. Este comportamiento de Dios no es paralizante sino todo lo contrario: empuja a llevar adelante su obra por los cauces ordinarios de la vida. De ahí que Elías recibe la orden de poner en movimiento las causas segundas: unción de los reyes de Damasco y de Israel y unción de Eliseo, que será su sucesor.

La vocación de Eliseo

19,19-21 (19,16b.19-21).

Los profetas procedían de todos los ambientes y de todos los estratos sociales. Algunos habían nacido en la ciudad, como Isaías. Otros venían de ambientes rurales, como Amós y Miqueas. Algunos pertenecían a familias sacerdotales, como Jeremías y Ezequiel.

Eliseo fue llamado al ministerio mientras se hallaba en el campo arando. Casi todos los llamamientos proféticos están refrendados por un gesto externo, que viene a ser una especie de signo sacramental. A Isaías le purificó los labios con un carbón encendido uno de los serafines que hacían la corte al trono de Yahveh (Is 6,6-7). A Jeremías Yahveh mismo alargó la mano y le tocó la boca, al tiempo que le comunicaba sus palabras (Jer 1,9). A Ezequiel le dio Dios a comer un libro enrollado, que le supo a mieles (Ez 3,1-3). A Eliseo le echó Elías el manto encima; es un gesto un poco enigmático, pero su sentido está claro: se trata del llamamiento al ministerio profético, ya que a partir de ese momento Eliseo lo abandonó todo y siguió a su maestro Elías.

Para unos el manto era uno de los distintivos de los profetas, vendría a ser como el símbolo de la dignidad profética. Para otros el manto, lo mismo que los vestidos en general, debido a su contacto directo con el cuerpo, participaban de la fuerza y personalidad de quien los llevaba. En uno y otro caso, lo que se quiere dar a entender es que Eliseo ha sido elegido para sucesor de Elías en el ministerio profético.

El gesto de Eliseo de ir a despedirse de sus padres contrasta con la exigencia más tajante del evangelio en circunstancias similares: "A otro dijo: Sígueme. El respondió: Déjame ir primero a enterrar a mi padre. Le respondió: Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios. Otro le dijo: Te seguiré, Señor, pero déjame antes despedirme de los de mi casa. Le dijo Jesús: Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios" (Lc 9,58-62). Es posible que haya que admitir un margen de hipérbole en

el estilo evangélico; en todo caso es sabido que las exigencias de Jesús eran más urgentes y más radicales.

Con más o menos prontitud lo cierto es que Eliseo abandonó sus campos, sus yuntas y su familia y entró al servicio de Elías. Este abandono y ruptura con el pasado están bien simbolizados por el sacrificio de su pareja de bueyes, celebrado en compañía de sus gentes como acto de despedida.

La viña de Nabot

21,1-16.

Fuera por razones estratégicas, como plaza fuerte frente a las ambiciones de Damasco; fuera por razones de refinamiento cortesano, como residencia de recreo; fuera por otras posibles razones, lo cierto es que Ajab y Jezabel tenían un palacio en la ciudad de Jezrael. Junto al palacio real tenía Nabot una viña y el rey mostró gran interés en hacerse con ella. Pero Nabot, sabiendo que la propiedad familiar era sagrada, no sólo por haberla recibido de manos de Dios, sino porque es la base que da personalidad y continuidad a la familia, se niega rotundamente a enajenar la herencia de sus padres, pues le parece algo vergonzoso y casi sacrílego.

El rey se fue a su palacio triste e irritado, pero no tomó ninguna determinación, porque reconoció que Nabot estaba en su perfecto derecho. Como suele suceder con frecuencia, la ambición de las mujeres va más allá que la de los maridos (Am 4,1-3). Jezabel toma la iniciativa para dar muerte a Nabot y conseguir la viña. Compra para ello a algunos vecinos de Jezrael y provoca un proceso aparentemente legal. Existía una costumbre, según la cual, cuando tenía lugar alguna calamidad pública, los jefes del pueblo convocaban a la comunidad para buscar la causa y tratar de eliminarla. En nuestro caso es posible que la calamidad pública aducida fuera la sequía. En todo caso, lo cierto es que se puso como pretexto la calamidad pública, se convocó

asamblea y fue designado para presidirla el propio Nabot. Todo estaba preparado por Jezabel para hacer recaer la responsabilidad sobre Nabot, y una responsabilidad que llevara aneja la pena de muerte. El crimen de que lo acusaron está tipificado por Ex 22,27; la pena de muerte por lapidación está prevista en Lev 24,16; y la presencia de dos testigos está exigida por Dt 17,4.

La serie de pasiones y atropellos que jalonan este relato subleva sólo con leerlo: la ambición y el cinismo de la reina; el abuso de poder, que se halla bien reflejado en las palabras de Jezabel a Ajab cuando éste retrocede ante la negativa de Nabot: *¿Y eres tú el que manda en Israel?,* le dice en tono provocador. El soborno de la reina y la venalidad de los dos testigos: ¿Obraron por miedo, por envidia o por cobardía? En todo caso, su postura es detestable y villana. Aparentemente, el rey parece quedar a salvo, pero en definitiva es el primer responsable.

Elías se enfrenta al rey Ajab

21,17-29.

Uno de los aspectos más relevantes de la profecía bíblica es su lucha por la justicia social. Es cierto que los profetas son "hombres de Dios" y su misión es esencialmente religiosa. Incluso, cuando denuncian injusticias sociales o enjuician situaciones políticas, no lo hacen como políticos ni por motivos de puro sentimentalismo o de mera reivindicación social, sino que lo ven y lo enjuician todo desde la vertiente de la Ley y de la alianza.

Pero no por eso son menos exigentes y radicales:

"¡Ay los que juntáis casa con casa y campo a campo anexionáis hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país!" (Is 5,8).

"¡Ay de aquellos que meditan iniquidad, que traman el mal en sus lechos y al despuntar la mañana lo ejecutan, porque está en poder de sus manos! Codician campos y los roban; casas, y las usurpan; hacen violencia al varón y a su casa, al hombre y a su heredad" (Mi 2,1-2).

Léase, sobre todo, el libro del profeta Amós.

El enfrentamiento de Elías con Ajab es muy paralelo al de Natán con David (2 Sam 12). En ambos casos se pone de relieve la valentía y audacia de los profetas, que no retroceden ni ante los propios reyes. Creo que esta libertad de los profetas para censurar la conducta de los dirigentes es exclusiva del pueblo de Israel. Nunca en Mesopotamia ni en Egipto nadie se hubiera atrevido jamás a criticar públicamente las actuaciones de los emperadores o de los faraones. Es una buena prueba de la autenticidad y de la pureza del yahvismo.

Lo mismo que David también Ajab tiene un gesto de arrepentimiento. De acuerdo con el rígido principio de retribución, que preside casi todo el Antiguo Testamento, la penitencia de Ajab recibe su premio, en cuanto se aplaza la desaparición de su dinastía: no tendrá lugar en vida de Ajab, sino durante el reinado de su hijo. Pero la dinastía de Ajab, lo mismo que la de Jeroboam, hijo de Nebat, y la de Basá, hijo de Ajías, está condenada a la destrucción. Esta es una de las diferencias entre el norte y el sur: el reino del norte cambia ocho veces de dinastía, mientras que en Judá reinó siempre la dinastía davídica.

2 REYES

Eliseo, sucesor de Elías

2,1.6-14.

La vocación de Eliseo se narra dos veces: una, en 1 Re 20,19-21; y otra, aquí, en 2 Re 2,1-18. En ambos relatos interviene un elemento común de gran valor simbólico y muy alta significación, el manto de Elías. Sin embargo, las diferencias entre ambas narraciones son notables. Ello se debe a que ambos relatos vocacionales vienen de fuentes distintas: el primero pertenece al llamado "Ciclo de Elías", y el segundo, al "Ciclo de Eliseo".

Para desentrañar todo el transfondo bíblico-teológico de nuestro texto es muy importante tener en cuenta el escenario en que se desarrolla: el río Jordán, que es cruzado milagrosamente por dos veces, siempre sobre el manto de Elías.

El paso del Jordán evoca necesariamente el recuerdo de Josué, que también cruzó el río milagrosamente al frente del pueblo, en el momento de entrar en la tierra prometida. Y ambas travesías, la de Elías-Eliseo y la de Josué, recuerdan el paso del Mar Rojo, protagonizado por Moisés. Tendríamos, pues, que el escenario por sí solo evoca un transfondo bíblico rico y significativo, que podríamos resumir en estos dos binomios de personas: Moisés-Josué y Elías-Eliseo. De la misma manera que Josué es elegido para sucesor de Moisés y recibe parte de su

saber y de su espíritu (Núm 27,18ss.; Dt 34,9; Jos 1,1ss.), así Eliseo es el designado para suceder a su maestro Elías, de quien hereda el espíritu profético.

La peregrinación de Eliseo en compañía de su maestro hasta el Jordán, hasta las puertas de la tierra prometida, escenario de gloriosas intervenciones salvíficas, evoca la peregrinación de Elías a través del desierto camino del monte Horeb. En ambos casos tenemos un viaje simbólico, que significa la vuelta a las fuentes, y sobre todo la vuelta en busca de la teofanía y el encuentro con Dios, que está siempre en el origen de toda vocación profética. Esta marcha hacia el encuentro de Dios está orquestada por el ritmo del relato, que marca un itinerario a lo largo del cual se van quedando atrás los acompañantes y solos Elías y Eliseo cruzan el Jordán hasta el lugar del misterio.

La petición de dos partes del espíritu de su maestro, que hace Eliseo, significaba pretensiones de primogenitura; más aún, implicaba una concepción hereditaria del profetismo, algo así como se heredaba la corona real. *¡No pides nada!,* le responde Elías. En efecto, lo específico del profetismo es su carácter carismático. El Espíritu sopla donde quiere y Dios elige a sus profetas de entre todos los ambientes y de entre todos los estratos de la sociedad, sin tener en cuenta privilegios de casta ni líneas dinásticas. Este es probablemente el sentido de la expresión: *Si logras verme cuando me aparten de tu lado, lo tendrás; pero si no me ves, no lo tendrás.* Es decir, si Dios otorga a Eliseo una sensibilidad y una clarividencia que le permite ver lo que permanece oculto para el común de los mortales, entonces tendrá la prueba de haber sido elegido para el ministerio profético. El profeta es el hombre clarividente que sabe leer los signos de los tiempos. Sabe leer el pasado para interpretar el presente y proyectarlo hacia el porvenir.

La herencia del manto de Elías, sobre el que Eliseo vuelve a cruzar el Jordán camino de sus discípulos, es prueba y garantía de que efectivamente ha heredado el espíritu profético de Elías.

La asunción misteriosa de Elías en un carro de fuego, tirado por caballos de fuego, dio lugar a fecundas especulaciones escatológicas, de las que se hacen eco muchos libros apócrifos e

incluso el libro bíblico de Malaquías. Desde el punto de vista cristiano, la cuestión ha quedado aclarada en las palabras del propio Cristo: "Elías ya ha venido" (Mt 17,12). Es decir, interpreta la vuelta de Elías en sentido espiritual. Elías debía volver, pero no personalmente sino en forma espiritual, en una persona investida de cualidades y características similares a las de Elías. Esta persona fue Juan el Bautista.

De rechazo, esta interpretación espiritualista de la vuelta de Elías nos autoriza a entender en el mismo sentido su misteriosa asunción. Lo mismo que en el caso de Henoc (Gén 5,24), lo que se quiere dar a entender es que Elías era acepto a Dios. El dogma de la resurrección y de la inmortalidad gloriosa junto a Dios son tardíos en la teología del Antiguo Testamento. Sin embargo, estas muertes especiales de Henoc y de Elías, así como algunos pasajes de los salmos (16,11; 49,16; 73,24), constituyen una especie de presagios, que anuncian una muerte privilegiada para los amigos de Dios.

El año próximo abrazarás a un hijo

4,8-11.14-16a.

Lo mismo que en el caso de Elías, también la vida y la obra de Eliseo se halla concentrada y definida en el nombre que lleva, el cual significa: *Dios salva.* De características muy distintas, Elías y Eliseo forman, sin embargo, un binomio que aglutina, preside y personifica la defensa del yahvismo contra la ola creciente del baalismo, que se vio favorecida incluso desde el poder.

De ahí que los milagros de Eliseo, lo mismo que ocurría con los de Elías, se encuadran en esta perspectiva polémica contra el baalismo. En el caso de Eliseo, los milagros se multiplican más y son más populares. Eliseo ha sido calificado de "santo milagrero" y sus milagros de "florecillas" franciscanas. Los detalles

interesan menos; lo importante es descubrir la perspectiva y el sentido teológico subyacente.

El nacimiento del hijo de la noble mujer de Sunem es uno más de tantos nacimientos milagrosos referidos a lo largo de la Biblia. El autor tiene presente de manera especial el nacimiento de Isaac. Lo mismo que Sara y Abraham, la sunamita era estéril y su marido entrado en años. Además, en uno y otro caso, el nacimiento del hijo es presentado como premio a la hospitalidad (Gén 18,1-15).

En el fondo todos estos nacimientos vienen a subrayar lo mismo: la omnipotencia divina que traduce la muerte en vida y convierte la nada en ser. Sin embargo, según el contexto en que se insertan, los nacimientos milagrosos pueden acentuar matices diferentes. Aquí en nuestro caso además de subrayar el poder taumatúrgico de Eliseo y la virtud de la hospitalidad de la sunamita, que recibe un premio tan grande, el nacimiento milagroso, como ya dijimos más arriba, se inserta en una perspectiva de polémica contra el baalismo. En pocas palabras, el milagro vendría a decir: no es Baal quien da la fecundidad a los senos estériles sino Yahveh.

Quien lo ha traído a la vida, también lo puede resucitar

4,18b-21.32-37.

El niño se hizo mayor y un día, estando en el campo con su padre y los segadores, se sintió mal; un criado lo llevó a casa y allí murió sobre las rodillas de la madre. La sunamita subió al niño muerto a la habitación de Eliseo y lo acostó sobre el lecho del hombre de Dios. Esta acción ha sido interpretada de distintas maneras. Algunos la consideran como un gesto de disgusto y de reproche hacia Eliseo: ¿Para qué haberme concedido un

hijo? El dolor de verlo muerto ha sido mayor que la alegría de su nacimiento. Otros en cambio descubren en los movimientos de la mujer de Sunem una actitud de fe: quien lo trajo a la vida, también lo puede resucitar.

En el ritual de la resurrección, mejor diríamos de la reanimación, totalmente paralelo al de la resurrección del hijo de la viuda por obra de Elías (1 Re 17,17-24), se pueden descubrir resabios mágicos o al menos una concepción muy crasa de la vida, que se podría transmitir por contacto material. Poco importa. Sobre todos estos gestos y movimientos se destaca la fe de Eliseo en Yahveh como causa última de la vida: *Entró, cerró la puerta y suplicó al Señor.*

Una de las tres resurrecciones realizadas por Jesús, la de su amigo Lázaro, está precedida asimismo por una plegaria (Jn 11,41-42); la diferencia está en que el Señor a continuación habla con autoridad: "Lázaro, sal fuera" (11,43). El mismo tono de autoridad emplea en las otras dos resurrecciones. A la hija de Jairo la dice: "Muchacha, a ti te lo digo, levántate" (Mc 5,41). Al hijo de la viuda de Naim se dirige con estas palabras: "Joven, a ti te digo, levántate" (Lc 7,14). Los Santos Padres llaman la atención sobre el contraste existente entre el proceso laborioso de las resurrecciones del A. T. y la facilidad con que se realizan las del N. T. al solo imperio de las palabras de Jesús. Este contraste apuntaría hacia el poder divino del Señor.

Algunos autores observan la pedagogía divina, que, a través de las resurrecciones del A. T., va preparando las del Nuevo. Unas y otras anuncian a su vez la resurrección de Jesús, fundamento y garantía de la resurrección final de todos los creyentes: "Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que habita en vosotros" (Rom 8,11).

Lo mismo que las multiplicaciones de la harina y del aceite y en general todos los milagros llevados a cabo por Elías y Eliseo, lo que trata de subrayar la resurrección del hijo de la sunamita es la misma verdad de siempre: Yahveh, y no Baal, es quien da la fertilidad y la vida.

Comerán y sobrará

4,42-44.

Es una de tantas situaciones-límites recogidas por la Biblia con el fin de resaltar con más fuerza el poder de Dios. Unas veces son mujeres estériles y maridos ancianos, destinados a ser los padres de alguno de los caudillos del pueblo elegido. Otras veces son personajes inexpertos, débiles e impotentes, destinados por Dios para un ministerio que, humanamente hablando, los desborda. En otras ocasiones es el enfrentamiento de un joven pastor (David) o de una joven viuda (Judit), contra la técnica filistea (Goliat) o la fuerza militar (Holofernes). Siempre el mismo común denominador: la desproporción entre los medios humanos y las metas a conseguir. Se pone de relieve la desproporción, para que aparezca con más fuerza el poder de Dios.

Es la desproporción entre 20 panes y 100 hombres. En el evangelio la desproporción está más acentuada: cinco panes y dos peces para 5.000 hombres (Mt 14,13-21).

Como todos los demás milagros, en el marco de la vida de Eliseo la multiplicación de los panes es una "florecilla" más que sus discípulos quieren colocar en su corona y sobre todo es un nuevo argumento contra el sincretismo religioso, que recurría a Baal y no a Yahveh, en busca del pan, del agua, de la lana, del lino y del aceite. El pueblo no reconocía que era Yahveh quien le daba el trigo, el mosto y el aceite (Os 2,7.10).

No hay en toda la tierra otro Dios que el de Israel

5,1-15a (5,9-15a).

Eliseo significa: "Dios salva". La actividad taumatúrgica del profeta se ha desarrollado ampliamente en Israel y en esta ocasión alcanza incluso a un extranjero, Naamán el sirio.

No necesitamos insistir en la belleza y plasticidad del relato, perfectamente construido en ritmo ascendente-descendente: de la criada a la señora, de ésta a su marido, del marido al rey de

Siria, de éste al de Israel y de éste al poder salvífico de Dios, ejercido a través de su profeta. La línea descendente arranca del prestigioso militar arameo, Naamán, que va bajando desde el rey de Israel a través del profeta Eliseo y de su criado hasta sumergirse en las humildes aguas del Jordán.

Desde el punto de vista teológico, los dos centros de interés son Yahveh y su profeta. La tesis yahvista, más aún, monoteísta del relato está bien subrayada por la confesión final de Naamán, que constituye el clímax de todo el relato: *Ahora reconozco que no hay Dios en toda la tierra más que el de Israel.*

La relevancia del profeta Eliseo está hábilmente conseguida, retrasando el encuentro de Naamán con él. Primero se dirige a la máxima autoridad, al rey, y solamente, cuando éste se ha declarado impotente, se vuelve hacia Eliseo, con lo cual la figura del profeta alcanza su máximo relieve. Este relieve está acentuado con fuerza en la expresión: *¿Por qué has rasgado tus vestiduras? Que venga ése a mí y sabrá que hay un profeta en Israel.*

Lo mismo que en las resurrecciones realizadas por Elías (1 Re 17,17-24) y por el propio Eliseo (2 Re 4,18-37), la curación de Naamán no es el resultado de un ritual mágico (sumergirse siete veces en las aguas del Jordán) sino fruto de la acción salvífica de Dios, que actúa a través de la palabra profética.

Naamán pide una carga de tierra de Israel

5,14-17.

Este texto ya está comentado parcialmente en la pericopa anterior, aquí sólo me voy a fijar en el significado de la carga de tierra que pide Naamán.

Naamán había dicho: *Ahora reconozco que no hay Dios en toda la tierra más que el de Israel.* Estas palabras parecen implicar una auténtica profesión del monoteísmo más puro. Sin embargo, el deseo de llevar una carga de tierra de Israel a Damasco para poder adorar allí a Yahveh, indica que Naamán

no es un monoteísta, sino un monólatra. O sea sigue creyendo que cada nación tiene su dios, cuyos dominios no se extienden más allá de las fronteras del respectivo país y por consiguiente tampoco puede ser adorado por sus fieles fuera de este ámbito.

En realidad esta concepción monolátrica estuvo de actualidad también durante mucho tiempo en Israel, por lo menos en algunos ambientes. Esta es la concepción subyacente en las palabras de Jefté: "¿No tienes ya todo lo que tu dios Kemos ha quitado a sus poseedores? Pues igualmente nosotros tenemos todo lo que Yahveh nuestro Dios nos ha dado en posesión" (Jue 11,24). El propio David tiene conciencia de que no podrá dar culto a Yahveh fuera de la tierra de Israel: "Que el rey mi señor se digne escuchar ahora las palabras de su siervo. Si es Yahveh quien te excita contra mí, que sea aplacado con una oblación, pero si son los hombres, malditos sean ante Yahveh, porque me expulsan hoy para que no participe en la heredad de Yahveh, diciéndose: que vaya a servir a otros dioses" (1 Sam 26,19).

Con estos presupuestos delante aparece ya clara la significación del gesto de Naamán. Lo que quiere el alto dignatario sirio es crear una especie de islote israelita en medio de Damasco, en el cual poder dar culto a Yahveh.

Estas ideas tan materiales y crasas que circunscribían la presencia de Dios a unos límites tan concretos, nos hacen ver al menos el camino tan largo que hubo que recorrer hasta la concepción espiritualista del N. T., expresado en las palabras de Jesús: "Créeme, mujer, que llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,21-24).

Atentado contra el yahvismo

11,1-4.9-18.20.

Hija de la fenicia Jezabel, la esposa de Ajab y la promotora del baalismo en el reino del norte, Atalía siguió las huellas de la madre y llevó a cabo en Judá una política antiyahvista y probaa-

lista. Más aún, en la matanza de toda la estirpe real parece descubrirse la intención de destronar la dinastía davídica para colocar posiblemente en su lugar alguna familia fenicia.

En otras palabras, los dos temas teológicos subyacentes a toda la historia de Atalía, son el peligro en que se encuentran el yahvismo y la dinastía davídica y cómo ambos se salvan por la iniciativa del sumo sacerdote y el personal del templo. Este matiz clerical y cultualista se halla mucho más acentuado en la versión del Cronista (2 Cr 22,9-23,31).

Ambos temas son el objeto de la doble alianza que viene a coronar el relato: una alianza entre Yahveh, el rey y el pueblo, y otra, entre el rey y el pueblo. El pueblo jura de nuevo lealtad al rey, con lo cual se afianza la dinastía davídica, y pueblo y rey juran fidelidad a Yahveh, lo cual constituye una solemne profesión de yahvismo.

Desde su establecimiento (2 Sam 7,12-16), la dinastía davídica tenía el refrendo de Yahveh y el episodio de Atalía demuestra cómo Dios mantiene su palabra y su fidelidad.

Algunos autores creen que había una renovación anual de la alianza, bien como fiesta independiente o más probablemente como parte de alguna de las otras fiestas. No pasa de ser una hipótesis. Lo que sí es cierto es que en momentos de emergencia, cuando el yahvismo atravesaba alguna grave crisis, el pueblo se reunía en asamblea para renovar sus compromisos con Dios. Son típicos éste que recoge nuestro texto y la renovación de la alianza presidida por Josías (2 Re 23).

Dios es justo cuando habla y sin reproche cuando juzga

17,5-8.13-15a.18.

"Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahveh tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas a Yahveh tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, sus preceptos y sus normas, vivirás y te multiplicarás; Yahveh tu Dios te bendecirá en la tierra que

vas a entrar a poseer. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te dejas arrastrar y te postras ante otros dioses para darles culto, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo en cuya posesión vas a entrar al pasar el Jordán. Pongo hoy por testigos contra vosotros el cielo y la tierra: te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición" (Dt 30,15-19).

La caída de Samaria no era más que la conclusión lógica de estas premisas puestas por el Deuteronomio. Los autores deuteronomistas han sometido a examen la historia y han constatado, sobre todo a partir del establecimiento de la monarquía, que el pueblo, con los reyes a la cabeza, se precipitaba hacia la ruina.

El Señor había advertido a Israel y Judá por medio de los profetas y videntes: volveos de vuestro mal camino, guardad mis mandamientos y preceptos, siguiendo la Ley que di a vuestros padres, que les comuniqué por medio de mis siervos, los profetas. Pero no hicieron caso, sino que se pusieron tercos... Rechazaron sus mandatos y el pacto que había hecho el Señor con sus padres...

Los profetas no lograron detener la marcha del pueblo que se precipitaba hacia la ruina. Lo único que lograron fue retardar algo el desenlace final.

A primera vista, la explicación que la teología deuteronomista da de la caída de Samaria aparece demasiado simplista. Parece basarse en el principio de rígida retribución, según el cual el cumplimiento de las cláusulas de la alianza lleva al éxito, mientras la infracción de las mismas lleva a la ruina.

En el fondo, lo que propiamente han querido decir los deuteronomistas es que a Dios no se le puede acusar de injusto ni de infiel. Es cierto que Dios había hecho unas promesas a los patriarcas, entre las cuales se encontraba la promesa de la tierra. Pero las promesas de Dios no se cumplen de manera mecánica y automática. Exigen la misteriosa colaboración del hombre, que en el caso presente ha fallado. De ahí que la infidelidad no ha sido de Dios sino del pueblo. "Dios es justo cuando habla y sin reproche cuando juzga" (Sal 51,6).

De todas maneras, la teología deuteronomista se funda en una

concepción muy bilateral de la alianza, que habría que completar con la doctrina paulina de la justificación por la fe en Cristo y no por el cumplimiento de las obras de la Ley. Si se urge excesivamente y de manera unilateral la concepción legalista de la alianza y de la religión en general, nos hallaremos en un callejón sin salida. La historia y la experiencia demuestran que el hombre es incapaz de cumplir todos los preceptos de la Ley. Entonces la salvación procede no tanto del cumplimiento de la Ley cuanto de la gracia gratuita de Dios. Ambas cosas son necesarias, pero en el origen, en el camino y al final de la jornada, como envolviéndolo todo, está siempre la gracia.

No entrará en esta ciudad

19,9b-11.14-21.31-35a.36.

Como en el combate de David-Goliat (1 Sam 17) o en el encuentro Judit-Holofernes, la cuestión que se halla planteada en nuestro texto es la tesis de la fe en Yahveh frente a la fuerza de las armas.

En su oración Ezequías hace valer la gloria y el buen nombre de Yahveh: *Ahora, Señor Dios nuestro, sálvanos de su mano, para que sepan todos los reinos del mundo que tú sólo, Señor, eres Dios.* En virtud de la alianza, Yahveh era el Dios de Israel e Israel, el pueblo de Dios, es decir entre los dos existía un compromiso mutuo y los intereses de uno eran los intereses del otro. Por eso, si el pueblo de Israel se veía humillado y derrotado, la humillación y la derrota recaían en última instancia sobre Dios. De ahí que en ocasiones Dios actuaba no tanto para defender al pueblo cuanto para salvaguardar la gloria de su santo Nombre: "Pero yo he tenido en consideración mi santo nombre, que la casa de Israel profanó entre las naciones donde había ido. Por eso di a la casa de Israel: así dice el Señor Yahveh: no hago esto por consideración a vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre, que vosotros habéis profanado entre las naciones don-

de fuisteis. Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros" (Es 36,21-23).

Es de destacar la intervención del profeta Isaías. Nacido en la ciudad santa, Isaías sentía predilección por su ciudad natal. Tanto con motivo de la guerra siro-efraimita (Is 7) como en esta ocasión, Isaías juega un papel importante, hasta alcanzar el rango de héroe nacional.

Por causas no del todo conocidas (posiblemente alguna insurrección en Nínive) Senaquerib se vio obligado a levantar el asedio de Jerusalén y el pueblo interpretó el hecho como un milagro y se confirmó más en la convicción de que la ciudad era inexpugnable e inviolable, debido sobre todo al templo en el que se hacía presente la Gloria de Dios.

Añadiré quince años a tus días

20,1-6.

Llama la atención el hecho de que los dos únicos reyes que se mantuvieron fieles al yahvismo, Ezequías y Josías, los dos se vieron asaltados por la muerte en una edad prematura. En el caso de Josías el desenlace fatal se produjo y su muerte conmovió fuertemente la conciencia del pueblo. Ezequías oró al Señor y su vida fue alargada quince años más.

La muerte era para los israelitas especialmente temible. Desconocían la suerte que le esperaba al hombre más allá de las fronteras de la vida. Desconocían que había una suerte distinta para buenos y para malos. Existía la creencia de que todos, buenos y malos, iban indistintamente al seol, donde tenía lugar una supervivencia flácida y lánguida, sin actividad alguna, algo así como una sombra: "En la muerte nadie se acuerda de ti; en el seol quién te puede alabar" (Sal 6,6).

La muerte prematura en plena juventud, además de ser temible, era considerada como un castigo. De ahí que Ezequías invoque su conducta intachable durante los días de su vida: *¡Ah, Señor!, dígnate recordar que yo he andado en tu presencia con fidelidad y corazón perfecto, haciendo lo recto a tus ojos.*

Como en tantas otras ocasiones, a lo largo de la Biblia, la oración de Ezequías fue acogida favorablemente por Dios, que le prolongó la vida y le permitió ver la salvación de la ciudad santa. Le otorgó asimismo un hijo (21,1), que asegurase sobre el trono la permanencia de la dinastía davídica. Si Manasés tenía doce años cuando empezó a reinar, quiere decir que nació tres años después de la enfermedad de su padre Ezequías. Esta falta de un heredero debía ser otra de las amarguras que torturaban a Ezequías ante la amenaza de la muerte.

La palabra de Dios le llega a Ezequías por medio del profeta Isaías. El profeta de Jerusalén es en realidad el protagonista, en función del cual se relatan todos estos acontecimientos. De ahí que 2 Re 18,13-20,19 haya sido reproducido en el libro de Isaías (cc.36-39).

Renovación de la alianza

22,8-13; 23,1-3.

Generalmente los autores están de acuerdo en reconocer que el libro de la Ley encontrado en el templo en tiempo de Josías corresponde al libro del Deuteronomio.

La lectura del libro encontrado impresionó tanto al joven rey que, después de consultar a la profetisa Julda, convocó a todo el pueblo en Jerusalén y en presencia de toda la asamblea se leyó públicamente. A medida que avanzaba la lectura el sentimiento de culpabilidad se debió ir apoderando de toda la colectividad, pues entre las exigencias del libro y la realidad religiosa que estaba viviendo el pueblo había un abismo. En repetidas ocasiones hemos visto que la situación religiosa de Israel se fue deteriorando, sobre todo a partir del establecimiento de la monarquía. Pero dentro de la monarquía, por lo que se refiere al reino del sur, los dos reyes que se distinguieron por su impiedad fueron precisamente los dos predecesores de Josías, a saber, Manasés y

Amón. La impiedad del primero debió revestir tal gravedad que ha pasado a la historia con el calificativo del "impío Manasés".

Los dos dogmas más característicos y más acentuados por el Deuteronomio eran la unicidad de Dios y la unicidad de santuario:

"Escucha Israel: Yahveh es nuestro Dios, sólo Yahveh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas" (Dt 6,4-5).

"Cuando paséis el Jordán y habitéis en la tierra que Yahveh vuestro Dios os da en herencia... entonces llevaréis al lugar elegido por Yahveh vuestro Dios para morada de su nombre todo lo que os prescribo: vuestros holocaustos y vuestros sacrificios, vuestros diezmos... Guárdate de ofrecer entonces tus holocaustos en cualquier lugar sagrado que veas; sólo en el lugar elegido por Yahveh en una de sus tribus podrás ofrecer tus holocaustos y sólo allí pondrás en práctica todo lo que yo te mando" (Dt 12,10-14).

En ambos flancos la situación era francamente lamentable. Además de la cananeización que el yahvismo venía sufriendo desde que los israelitas se instalaron en Palestina, ahora últimamente bajo la dominación asiria, especialmente durante los reinados de Manasés y Amón, había tenido lugar una intensa penetración de la religión asiria, con sus dioses y prácticas culturales.

Respecto de la unicidad de santuario, o sea la proscripción de todos los santuarios de provincias y la centralización del culto en Jerusalén, ésta era una ley nueva, promulgada por el Deuteronomio y que nunca se había puesto en práctica.

A la vista de la situación religiosa del pueblo por una parte, y teniendo presentes las exigencias del libro de la Ley por otra, el rey hizo renovación pública de la alianza y se comprometió a guardar y hacer guardar los mandamientos, testimonios y preceptos de la Ley con todo el corazón y con toda el alma. Todo el pueblo se adhirió a la decisión del rey.

Por la historia sabemos que la cosa no se quedó solamente en compromisos y en palabras, sino que Josías llevó a cabo dos importantes reformas religiosas.

Primera deportación

24,8-17.

En el año 612 tuvo lugar la caída de Nínive. En el 605 fue coronado Nabucodonosor, el alma del imperio neobabilónico. Quiere decir que el Medio Oriente cambiaba de dueño. A los asirios sucedieron los babilonios. Egipto no veía con buenos ojos el sesgo de los acontecimientos y organizó una expedición, con el faraón Necao a la cabeza, con el fin de apoyar a Asiria y frenar el avance babilonio. Pero Necao fue vencido por Nabucodonosor en Karkemis, donde se habían replegado los restos del ejército asirio, y el egipcio se vio obligado a replegarse hacia sus dominios.

Con todo la política egipcia seguía conspirando contra Babilonia e intrigaba con los reyezuelos de la franja siro-palestinense en orden a ganarlos para su causa y formar un frente común contra el gran coloso de Mesopotamia. El pequeño reino de Judá entró también en el juego.

Nabucodonosor organizó una expedición de castigo y llegó con sus tropas hasta las puertas de Jerusalén. En esta ocasión se contentó con asediar la ciudad y deportar a la familia real y al personal dirigente y cualificado del reino. Es la llamada primera deportación, que tuvo lugar en el año 598. Entre los deportados figuraba Ezequiel, el profeta que ejercería su ministerio durante la primera parte del exilio.

Las reflexiones teológicas sobre esta primera deportación y sobre el trágico final del reino de Judá en general, pueden verse en el profeta Jeremías, que fue el portavoz de Dios durante todo este tiempo. El pensamiento de Jeremías se alinea con la tesis deuteronomista. Las deportaciones y la destrucción de Jerusalén son el merecido castigo que recibe un pueblo impenitente. El profeta de Anatot había multiplicado sus llamamientos a la conversión, pero todo había sido inútil. El mal se había hecho tan inveterado y tan congénito con el pueblo que Jeremías llegó a perder las esperanzas:

"Recorred las calles de Jerusalén, mirad bien y enteraos; bus-

cad por sus plazas a ver si topáis con alguno que practique la justicia, que busque la verdad y yo la perdonaría. Pues si bien dice: ¡Por vida de Yahveh!, también es cierto que juran en falso. ¡Oh Yahveh!, ¿tus ojos no son para la verdad? Los heriste, mas no acusaron el golpe; acabaste con ellos, pero no quisieron aprender. Endurecieron sus caras más que peñascos, rehusaron convertirse" (Jer 5,1-3).

"Hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación y la tórtola, la golondrina o la grulla observan la época de sus migraciones. Pero mi pueblo ignora el derecho de Yahveh" (Jer 8,7).

La primera deportación era el resultado final de la política desacertada del rey Yoyaquim, de quien hace Jeremías el siguiente retrato:

"¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! De su prójimo se sirve de balde y su trabajo no le paga. El que dice: Voy a edificarme una casa espaciosa y pisos ventilados y le abre sus correspondientes ventanas; pone paneles de cedro y los pinta de rojo. ¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro? Tu padre ¿no comía y bebía? También hizo justicia y equidad y le fue bien. Juzgó la causa del humillado y del pobre e iba bien. ¿No es esto conocerme?, oráculo de Yahveh. Pero tus ojos y tu corazón no están más que a tu granjería, y a la sangre del inocente para verterla, y al atropello y al entuerto, para hacer tú lo propio" (22,13-17).

Destrucción de Jerusalén y destierro de Babilonia

25,1-12.

Primero el del norte (722), ahora el del sur (587), ambos reinos desaparecieron, y con la desaparición de la monarquia el pueblo elegido perdió definitivamente su vida como Estado independiente, si se exceptúa el breve paréntesis de los asmoneos. A la dominación babilónica sucedió la persa, a ésta la griega y a ésta la romana.

La destrucción de Jerusalén supuso una dura prueba para el pueblo elegido. Se vinieron abajo la dinastía davídica y el templo, juntamente con las instituciones políticas y religiosas, sobre las que se apoyaba la vida del pueblo. Es el final de una etapa, y los signos de los tiempos apuntan hacia otra nueva. Pero entre ambas están los años del destierro, que lleva anejos dolores y sufrimientos, propios de todo período de gestación.

Las personalidades encargadas de protagonizar la transición son tres profetas: Jeremías, Ezequiel y el Segundo Isaías. En los tres, la palabra más característica es el adjetivo "nuevo": nueva alianza, nuevo éxodo, nuevo Moisés, nueva tierra, nuevo templo, etc. De los tres, el más importante es probablemente Jeremías. De natural tierno y sentimental, Jeremías se vio obligado, sin embargo, a profetizar la destrucción de la ciudad santa y de su pueblo, a quienes él tanto amaba. Pero, al tiempo que predicaba la destrucción, el profeta de Anatot con su persona, su vida y su existencia iba alumbrando una era nueva. Caso único en el A. T., Jeremías permaneció consciente y deliberadamente célibe (Jer 16). Debido a su discurso contra el templo (Jer 7; 26), a Jeremías se le prohibió la entrada en el santuario. Debido al tono de sus predicaciones, casi siempre de carácter conminatorio, Jeremías se vio abandonado, incluso de sus propios vecinos de Anatot, que llegaron hasta planear la manera de deshacerse de él (Jer 18,18-23). Todas estas circunstancias crearon en torno a Jeremías un clima de soledad, que resultó providencial en orden a ir ensayando un tipo de religión interior, muy necesario en este momento en el que las instituciones y los apoyos externos se venían abajo.

Jeremías es el primero que empieza a hablar de una alianza no escrita en tablas de piedra, sino en el interior del corazón. Con su propia vida y existencia, convertidas en mensaje, Jeremías ha sido una de las piedras claves que forman el arco de transición entre la antigua y la nueva etapa. Cronológicamente hablando, Jeremías es anterior al destierro, pero su vida religiosa pertenece ya al tiempo de exilio.

HISTORIA CRONISTICA (1/2 Crónicas, Esdras y Nehemías)

Introducción

Hacia finales de la dominación persa o comienzos de la helénica se lleva a cabo en Jerusalén la composición de una voluminosa síntesis histórica, que va desde Adam hasta la restauración postexílica. Cierto, solamente la etapa monárquica y el período de la restauración después del exilio son tratados con amplitud y detención. Los cincuenta años del destierro (587-538) son pasados por alto y los largos siglos que van desde Adam al establecimiento de la monarquía se reducen a escasas y desencarnadas listas genealógicas.

Según san Jerónimo, esta magna obra puede ser calificada de "Crónica completa de la historia divina". En esta expresión del célebre exegeta de Belén se inspira el título de Historia del Cronista *o* Cronística, *que le dan los autores modernos. Corresponde a los libros llamados tradicionalmente Paralipómenos y ahora de las Crónicas, Esdras y Nehemías.*

Plan y contenido

El Cronista centra la atención en dos grandes etapas de la historia de Israel: la monarquía y la restauración de la comunicad postexílica.

A) Etapa monárquica. *Corresponde a los dos libros de las Crónicas. El autor distingue cuatro tiempos:*

1.° Prehistoria de la monarquía (1 Cr 1-9)

Después de reseñar en el c.1 la línea genealógica entre Adam y Jacob-Israel, padre de las doce tribus, en los ocho capítulos restantes el autor recorre la historia de cada una de éstas, siempre sobre la base de listas y árboles genealógicos.

2.º Reinado de David (1 Cr 10-29)

Después de evocar la genealogía de Saúl y describir su muerte en el c.10, el resto del primer libro de las Crónicas está todo él consagrado a la vida y a la obra de David: su elección como rey, conquista y elección de Jerusalén para capital del reino, traslación del arca, victorias de David, preparativos para la construcción del templo y organización del culto.

3.º Reinado de Salomón (2 Cr 1-9)

Para el Cronista el hecho central de la vida de Salomón es la construcción del templo. Es decir, tenemos aquí la misma jerarquía de valores que en el reinado de su padre David. Los aspectos profanos de las vidas y reinados de David y Salomón están reducidos al mínimum.

4.º Restantes reyes de Judá (2 Cr 10-36)

En el cuarto tiempo desfilan por la pluma del Cronista todos los reyes de la dinastía davídica, desde la división del reino, a raíz de la muerte de Salomón, hasta la caída de Jerusalén y destierro de Babilonia.

B) Restauración postexílica. *Se describe en los libros de Esdras y Nehemías y cubre a su vez cuatro grandes etapas.*

1.ª Esd 1-6 (538-515)

Consecuente con la política tolerante de los aqueménidas, sobre todo en el aspecto religioso, Ciro publica en el verano del año 538 un edicto autorizando a los judíos desterrados en Babilonia regresar a su patria. Se organiza la primera caravana de repatriados acaudillados por Sesbasar, especie de alto comisario, que debe asegurar la devolución de todos los vasos sagrados y objetos cultuales llevados a Babilonia por Nabucodonosor, y restaurar el templo de Jerusalén. Sesbasar desaparece bruscamente de la escena y aparece Zorobabel. Algunos autores piensan que se trata del mismo personaje con nombres distintos.

Varias caravanas de sionistas fueron llegando a Jerusalén a partir del 538. La edificación del templo, que con tanto fervor se había empezado en el primer momento, se vio pronto obstaculizada por las intrigas y hostilidad de los samaritanos. Estimulado por los profetas Ageo y Zacarías, Zorobabel puso de nuevo manos a la obra en el año 520 y en el 515 fue consagrado y abierto al culto el nuevo templo.

2.ª Neh 1-7.11-12 (445-433)

Primera actividad de Nehemías. Habiendo llegado a su conocimiento la situación precaria en que se encontraban sus hermanos de Jerusalén y el estado de la ciudad santa, todavía en ruinas y sus puertas quemadas, Nehemías solicitó y consiguió autorización para ir a Judá y reedificar la ciudad de sus padres.

3.ª Neh 13 (entre 433 y 424)

Segunda actividad de Nehemías. Pasado algún tiempo, pero dentro todavía del reinado de Artajerjes I, muerto en 424, encontramos de nuevo a Nehemías actuando en Jerusalén.

4.ª Esd 7-10 y Neh 8-10 (398-397)

Actividad de Esdras. "Sacerdote y escriba del Dios de los Cielos", Esdras era una especie de secretario general en la corte persa, encargado de los asuntos judíos, que se regulaban de acuerdo con la Ley del Dios de los Cielos o Ley de Moisés. Esdras solicita y obtiene amplios poderes para organizar la comunidad judía palestinense y las demás comunidades judías de la diáspora.

Trabajo redaccional del Cronista

Lo mismo que los autores deuteronomistas, también el Cronista tuvo a su disposición materiales y fuentes preexistentes para componer su obra. Lo mismo que los deuteronomistas, tampoco el Cronista se limitó a ensamblar sus fuentes en orden a conseguir una narración articulada y orgánica, sino que ha

reelaborado el material recibido y ha construido una obra nueva y original. El trabajo redaccional del Cronista es perfectamente controlable en la primera parte de su historia, pues, al ser paralela con los libros de Samuel y Reyes, podemos establecer entre ambos un estudio comparativo.

El Cronista ha llevado a cabo una labor de eliminación. *Frente a la historia deuteronomista, que tenía en cuenta la existencia de los dos reinos y hacía la historia sincrónica de ambos, el Cronista ha silenciado y eliminado consciente y deliberadamente las dinastías del reino del norte. Para él el único y auténtico pueblo de Dios es el reino de Judá presidido por la dinastía davidica. Dentro del reino de Judá se nota en el Cronista la preocupación por eliminar todos aquellos relatos que puedan ensombrecer la figura de los reyes y dirigentes del pueblo elegido. Esta preocupación se hace especialmente perceptible en el caso de David. El autor ha silenciado las incidencias de David con Saúl, los crímenes con Betsabé y Urías, los desórdenes domésticos con sus hijos y las alusiones a la decrepitud de sus últimos años. El David del Cronista es un rey idealizado. Algo similar hace con Salomón.*

Otro de los trabajos redaccionales del Cronista son los retoques *introducidos en las fuentes. En la historia de David, por ejemplo, no sólo ha eliminado los relatos que podían ensombrecer su persona, sino que a veces ha retocado también la fuente recibida, siempre con el mismo fin de idealizar su figura. En este mismo capítulo de retoques redaccionales podemos incluir los desplazamientos y reordenación que el Cronista ha realizado en los materiales recibidos. Según muchos autores modernos, por ejemplo, habría invertido en la segunda parte de su obra el orden original, que colocaba a Nehemías antes que a Esdras. Dado el carácter sacerdotal de Esdras, el Cronista, de ascendencia sacerdotal y muy interesado por la temática religiosa, habría querido colocarlo en cabeza, juntamente con su reforma religiosa, desplazando a un segundo tiempo a Nehemías y su obra de restauración profana y material.*

Finalmente, la aportación redaccional del Cronista se descubre en múltiples adiciones, *entre las que merecen atención especial una serie de discursos, reflexiones personales y juicios valorativos, tendentes todos ellos a subrayar su concepción teológica de la historia.*

La historia del Cronista, una teología

Ante la libertad con que trata sus fuentes, la crítica racionalista ha formulado contra el Cronista las más duras acusaciones, negándole toda confianza y crédito histórico. Frente a esta postura tan radical de la escuela crítica, la exégesis tradicionalista se ha esforzado por minimizar y resolver como ha podido una por una las divergencias entre el Cronista y sus fuentes. La ciencia moderna busca la solución por otros caminos. Los biblistas actuales se esfuerzan por colocarse en el punto de vista del autor original en orden a descubrir sus intenciones al componer la obra, sus principios exegéticos y sus principios literarios. Evidentemente el Cronista no es ningún insensato ni se le puede acusar de falsear la verdad. Conoce perfectamente la historia, lo mismo que la conocen sus lectores, a los cuales sería inútil tratar de engañar.

Entonces, ¿cómo explicar la libertad con que el Cronista trata el texto sagrado, los libros de Samuel y Reyes, por ejemplo? La intención del Cronista no era hacer historia en el sentido moderno de la palabra, sino teología. Pero, como en sus días ninguna demostración era válida si no descansaba en la Escritura, de ahí la necesidad de recurrir a ella para apoyar sus doctrinas.

A través del trabajo redaccional llevado a cabo por el Cronista sobre sus fuentes, se descubren una serie de temas constantes por los que siente una gran predilección, los cuales han presidido y determinado sin duda la composición de la obra. Enumerados esquemáticamente son los siguientes:

- *David, figura central de la historia cronística.*
- *Unidad del pueblo de Dios.*
- *Jerusalén, ciudad santa.*
- *Templo, personal sagrado, culto.*
- *Sacralización de la historia.*
- *Rígida y estricta ley de retribución.*

1 CRONICAS

Traslado del arca a la ciudad de David

15,3-4.15-16; 16,1-2.

En la Biblia hay dos versiones de la traslación del arca: una pertenece a la historia deuteronomista (2 Sam 6), y otra, la nuestra, a la historia cronística (1 Cr 15-16).

El Cronista, que escribe varios siglos más tarde que los deuteronomistas, ha tenido delante el relato de éstos y lo reproduce en parte. Pero, al mismo tiempo, ha introducido una serie de adiciones, modificaciones y retoques, que son sumamente interesantes desde el punto de vista histórico, teológico y kerygmático.

Desde el punto de vista histórico, porque un estudio comparativo entre ambos relatos demuestra la libertad con que los autores bíblicos han tratado los hechos. En otras palabras, demuestra que los autores sagrados no son historiadores en el sentido estricto de la palabra, sino teólogos. Desde el punto de vista teológico, el estudio comparativo de ambas historias demuestra el extraordinario progreso doctrinal que ha tenido lugar entre la primera y la segunda. Finalmente, desde el punto de vista kerygmático, el estudio comparativo demuestra que los textos bíblicos no son inertes y estáticos sino vivos y dinámicos. El Cronista no se ha limitado a reproducir materialmente la fuente que tenía delante, sino que la ha ampliado, modificado y retocado con el

fin de adaptarla a los lectores del s.3.º, que son distintos de los del s.6º.

Quiero subrayar de manera especial este último punto. Creo que es muy importante constatar cómo la Biblia misma no solamente nos autoriza, sino que nos estimula con su ejemplo a un trabajo de actualización de los textos bíblicos. Esta labor de actualización es constante a lo largo de la Biblia. Donde aparece con mayor claridad y más fuerza es en los evangelios. Las palabras y los hechos de Jesús han sido unos y únicos y sin embargo han llegado hasta nosotros en cuatro versiones distintas, correspondientes a los cuatro evangelios. Quiere esto decir que los apóstoles y los evangelistas no se contentaron con repetir magnetofónicamente lo dicho y lo hecho por Jesús, sino que lo adaptaron y adecuaron a las circunstancias cambiantes de la historia y a las necesidades de las distintas comunidades.

A la hora de leer o explicar la Biblia no nos podemos limitar a descubrir lo que Isaías, Mateo o Pablo quisieron decir a sus lectores, sino que tenemos que hacer un trabajo de actualización para adaptarlo y adecuarlo al hombre de hoy.

Hechas estas consideraciones de carácter general, nos vamos a centrar en el relato que tenemos delante. Los principales retoques y modificaciones introducidos por el Cronista son los siguientes: a) Presencia de los *levitas*. En 2 Sam 6 los levitas no aparecen para nada; aquí en 1 Cr 15-16 son casi los protagonistas. Probablemente el Cronista era un levita de ahí su predilección por los de su gremio. Además, cuando escribe el Cronista (s.3º), solos los sacerdotes y levitas tienen acceso a los vasos y objetos sagrados. b) *Glorificación de la figura de David*. Se elimina todo lo que puede parecer menos digno; por ejemplo, la danza de David y los reproches que le dirige Micol son reducidos al mínimum. c) Lo que en 2 Sam 6 era una fiesta popular y casi profana, se convierte en 1 Cr 15-16 en una solemne *ceremonia litúrgica* de alcance nacional. Este retoque se encuadra bien dentro de la tendencia general del Cronista, que lleva a cabo una sacralización de la historia.

2 CRONICAS

Traslado del arca al templo de Salomón

5,6-10.13-6,2.

En esta ocasión el Cronista sigue de cerca el relato deuteronomista y no añade aspectos dignos de mención. Por eso remitimos al lector al comentario de 1 Re 8,1-7.9-13 (p. 358).

No hay pecado sin castigo ni castigo sin pecado

24,17-25 (24,18-22).

Ya la historia deuteronomista se basaba en el principio tradicional sobre la retribución, de acuerdo con el cual los buenos recibían premios y los malos, castigo. En realidad, éste es el principio subyacente a toda la historia deuteronomista, que trata de explicar el porqué de la destrucción de Jerusalén y del templo y el porqué del exilio. La respuesta es que todos estos trágicos acontecimientos tienen carácter de castigo por los pecados colectivos y reiterados del pueblo.

El Cronista extrema más todavia esta rigida doctrina de la retribución y la eleva casi a categoría de principio absoluto.

Para el Cronista no hay pecado sin castigo ni castigo que no esté precedido por un pecado. Esta doctrina que el Cronista quiere ver cumplida de manera casi mecánica y automática por todas partes, le ha obligado a introducir numerosas modificaciones en sus fuentes. Dos de las más significativas tienen lugar en los reinados de Manasés y Josias. La historia deuteronomista insiste en la impiedad de Manasés (2 Re 21,1-18) y la religiosidad de Josías, que ha llevado a cabo dos reformas religiosas (2 Re 22-23). Ahora bien, el impio Manasés tuvo un reinado de los más largos, lo cual se consideraba como un premio, y en cambio el pío rey Josías murió en plena juventud, lo cual se consideraba como un castigo. Es decir, la historia parecía contradecir el rígido principio de retribución.

Para solucionar la dificultad, el Cronista ha introducido una conversión en la vida de Manasés (2 Cr 33,11ss.) y un pecado en la vida de Josias (2 Cr 35,21-22).

Dentro de esta perspectiva se alinea la historia de Joás. Según el Cronista, el reinado de Joás se desarrolla en dos partes. Durante la primera (2 Cr 24,1-16) Joás observa una conducta ejemplar, incluso lleva a cabo una reforma religiosa, y el éxito acompaña a sus empresas. Pero, muerto el sacerdote Yahoyadá, que había sido su mentor durante la primera mitad, Joás y el pueblo abandonaron a Yahveh para irse detrás de los ídolos; no dieron oídos a los profetas e, incluso, el rey llegó a dar muerte a uno de ellos, a Zacarías.

Todos estos hechos provocaron la cólera de Dios, que entregó al pueblo de Judá en manos de los arameos, los cuales hirieron gravemente al rey, que murió finalmente a manos de los suyos. Y todo ello en castigo por haber abandonado a Yahveh.

Esta doctrina retribucionista tan rígida y mecánica pertenece al período precristiano de la revelación y lleva por tanto impresas las imperfecciones y limitaciones propias del A. T. Es verdad que ciertos ambientes del N. T. siguen alimentando todavía los mismos pensamientos. Recuérdese, por ejemplo, la espontaneidad con que los discípulos preguntan a Jesús en presencia del ciego de nacimiento: "Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?" (Jn 9,2). Más aún, el hombre de todos los tiempos, sobre todo si pertenece a sociedad muy sacralizada,

se siente inclinado a dejarse llevar por esta concepción mecánica y automática de la retribución.

Ya en el A. T. se levantan protestas fuertes contra esta doctrina, que simplifica excesivamente las cosas. Ahí están los libros de Job y del Eclesiastés. Sobre todo los que vivimos después del misterio de la Encarnación y la revelación del Hijo de Dios, sabemos que Dios es amor. "La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros... Si cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios con la muerte de su Hijo, ¡con cuánta mayor razón, estando ya reconciliados, seremos salvados por su vida!" (Rom 5,8-10).

No podemos reducir a Dios a un mero contable, que va anotando en el libro de la vida el "haber" y el "debe", para luego retribuir de manera fría y mecánica. Dios es justo ciertamente y retribuirá a cada uno según sus obras (Rom 2,6), pero sobre todo Dios es bueno y otorga el denario incluso a los que han llegado a última hora (Mt 20,1-15).

Destrucción de Jerusalén

36,14-16.19-23.

A diferencia de la historia deuteronomista, que nos da una descripción bastante detallada de la destrucción de Jerusalén (2 Re 25), el Cronista se limita casi exclusivamente al juicio teológico sobre los hechos. Ante todo constata que el pueblo, empezando por sus jefes, no solamente no dio oídos a los repetidos llamamientos de los profetas, que invitaban a la conversión, sino que se burlaron de ellos, hasta el punto de provocar la ira de Dios, y ya no hubo remedio.

Estos repetidos llamamientos hacen pensar sobre todo en Jeremías. También podría tener aquí lugar el estribillo repetido

cinco veces por Amós (4,6-12): "¡Y no os habéis vuelto a mí!, oráculo de Yahveh".

De acuerdo con su rígida doctrina sobre la retribución, el Cronista subraya con mucha más fuerza todavía que los deuteronomistas que tanto la destrucción de la ciudad santa como la del templo, junto con el exilio y demás trágicos acontecimientos, son la consecuencia de la infidelidad del pueblo y del justo castigo de Dios.

Entre las infidelidades del pueblo, el Cronista menciona expresamente el incumplimiento del descanso sabático. Los setenta años de destierro serán una buena ocasión para descansar y restituir al Señor el tiempo que le habían negado.

La Biblia hebrea termina con el segundo libro de las Crónicas. Por eso, el autor sagrado ha querido reproducir aquí el decreto de Ciro sobre la restauración posexílica, con el fin de que las últimas palabras de la Biblia fueran no un nota trágica, sino una puerta abierta a la esperanza.

ESDRAS

Retorno del destierro

1,1-6.

Con el fin de mantener sometidos más fácilmente los territorios conquistados, los asirios y los babilonios practicaron la política de las deportaciones y los desplazamientos. A los habitantes del norte los deportaban al sur; a los del sur, al norte; a los de oriente, a occidente, y a los de occidente, al oriente. Desarraigados y fuera de su país, las poblaciones se dominan más fácilmente. En este punto, como en otros muchos, la política de los persas fue mucho más humanitaria. No solamente no llevaron a cabo nuevas deportaciones, sino que permitieron regresar a los deportados por los imperios anteriores a sus respectivos países.

Concretamente Ciro pasa por las páginas de la Biblia como un instrumento salvífico en las manos de Dios y llega a ser calificado de "Mesías" (Is 44,28; 45,1-12). Sin ir tan lejos como Josefo (AJ 40,1,1), que llega a afirmar que Ciro se convirtió al yahvismo leyendo el Segundo Isaías, lo que sí podemos descubrir a través de nuestro texto de Esdras y de los pasajes citados de Isaías, es la teología providencialista de Israel, que veía en todos los acontecimientos y en todos los personajes relacionados con la salvación del pueblo la mano de Dios. De ahí que Ciro apa-

rezca, a pesar de ser pagano, como un instrumento salvífico providencial y llegue a recibir el apelativo de "Mesías".

La indicación cronológica: "Primer año de Ciro", se refiere no al comienzo de su reinado sobre los persas (año 558), sino al comienzo de su dominación efectiva sobre el antiguo imperio babilónico, una vez sometidos el rey de los medos y el rey de Lidia, o sea el año 538.

La palabra de Yahveh, por boca de Jeremías, se refiere a la célebre profecía de las setenta semanas (Jer 25,11-12 y 29,10). Aunque tomemos como término *a quo* del destierro la primera deportación (año 598), la duración de la misma no rebasa los sesenta años. Es decir, el número de "setenta" debe entenderse en un sentido aproximativo y simbólico.

Los cabezas de familia de Judá y Benjamín, los sacerdotes y los levitas... En estas pocas palabras encontramos subrayadas dos de las ideas teológicas maestras de la historia cronística. La primera se refiere al reino de Judá como el único auténtico y legítimo. El Cronista silencia siempre que le es posible el reino y las tribus del norte. De suyo Benjamín pertenecía al norte, pero siempre vivió muy asociada a Judá y además la propia ciudad de Jerusalén y el área del templo, que tanta importancia tienen en la historia cronística, pertenecían al territorio de Benjamín. La segunda se refiere a los "sacerdotes y levitas", los cuales juegan un papel de primer orden en la teología cronística, especialmente los últimos; hasta el punto de que se cree con bastante probabilidad que el Cronista era un levita.

Podría pensarse que, una vez promulgado el decreto de Ciro, todos los judíos se pusieron en camino hacia Jerusalén. Nada de eso. La mayoría de los exiliados estaban bien instalados en Babilonia y fue necesaria una verdadera campaña prosionista para promover el retorno a la patria. Se produjo un fenómeno muy similar al actual. Son pocos los judíos que desinteresadamente quieren ir y permanecer en Israel.

Terminación y dedicación del templo

6,7-8.12b.14-20.

Después de recordar y reproducir el decreto de Ciro (Esd 6,1-5), Darío autoriza a los judíos a continuar las obras de la construcción del templo y ordena a sus gobernadores de la satrapía transeufratina que no entorpezcan los trabajos. Más aún, les manda que ayuden a costear las obras con dinero tomado de los fondos reales (6,6-12). Aunque pueda llamar la atención, esta liberalidad de Ciro primero, y luego de Darío, se ajusta bien al espíritu religioso y político de la corte persa.

El 23 del mes de Adar del año sexto del rey Darío corresponde al primero de abril del 515 a J. C. Fue el año en que se terminaron las obras del templo y asimismo la fecha de su dedicación.

El texto menciona a los profetas Ageo y Zacarías. En realidad a ellos se debe la construcción del templo postexílico. Fueron ellos los que, venciendo todas las dificultades y exhortando al pueblo, llevaron a feliz término la obra. A continuación tuvo lugar la dedicación y, a pocos días de distancia, la celebración de la Pascua.

Así se termina la primera parte del libro de Esdras (cc.1-6), que gira toda ella en torno al templo. El templo junto con el personal dedicado a su servicio y la ordenación del culto son temas predilectos de la historia cronística.

El templo postexílico, inaugurado en el 515, dura hasta Herodes el Grande (37-4 a J. C.). En el año dieciocho de su reinado Herodes emprendió la construcción de un nuevo templo, que en lo esencial fue concluido en muy poco tiempo. En cuanto a las partes complementarias y a los detalles no fue ultimado hasta unos pocos años antes del 70 de nuestra era, en que fue totalmente destruido por los romanos. Aunque en realidad el templo de Herodes fue un tercer templo, ya que lo construyó desde sus cimientos y además fue el más sólido y suntuoso de todos, sin embargo los judíos lo consideran como una mera reconstrucción del anterior. De ahí que, al dividir su historia con referencia al templo, hablan de dos grandes períodos: el primero corresponde

al primer templo, o sea hasta el destierro; y el segundo corresponde al segundo templo, que ellos alargan hasta el año 70 de nuestra era.

A partir de esa fecha ha habido intentos, en distintas ocasiones, por ejemplo en tiempo de Juliano el Apóstata, de reconstruir el que los judíos llaman tercer templo, pero nunca se han visto coronados por el éxito. Actualmente, una vez que los judíos han regresado a su tierra, se ha vuelto a plantear la cuestión del templo y las opiniones andan divididas. La solución más generalizada es que el tercer templo lo construirá el Mesías, cuando venga.

Oración de Esdras

9,5-9.

Una vez reconstruido el templo (Esd 6), se planteaba la tarea de reconstruir la ciudad santa y organizar la comunidad posexílica. Los protagonistas de esta magna obra fueron Nehemías y Esdras. El primero, como laico que era, se encargó de los aspectos materiales y profanos; y el segundo, en su calidad de sacerdote, se responsabilizó de la parte religiosa.

En el aspecto religioso, uno de los problemas más graves que hubo de afrontar Esdras fue el de los matrimonios mixtos. No era un problema nuevo. Ya los profetas y, sobre todo, el Deuteronomio y la historia deuteronomista habían insistido en el peligro que implicaban los matrimonios con mujeres extranjeras. Estas seguían con sus dioses y sus prácticas religiosas y arrastraban detrás de sí a sus maridos y a sus hijos. Baste recordar los ejemplos de Salomón (1 Re 11) y de Ajab (1 Re 16,29 ss.).

Cuando tuvo noticia de que la comunidad, que había regresado del exilio, se había mezclado con los paganos, tomando mujeres extranjeras, Esdras rasgó sus vestiduras, cayó de rodillas y, sumido en desolación y llanto, pronunció una patética oración (Esd 9,6-15), de la cual nuestro texto recoge una parte (vv.6-9).

El hilo ideológico de la oración de Esdras se ajusta al orden tradicional de las plegarias penitenciales: empieza evocando los pecados de los antepasados, los cuales atrajeron sobre sí la cólera de Dios, que los castigó. Pero al castigo sucedió el perdón y la preservación de un "resto": se refiere Esdras a los exiliados que han regresado del destierro, los cuales han reconstruido el templo y el hogar nacional. A continuación constata que el "resto" rescatado del exilio ha vuelto a infringir las cláusulas de la alianza, que prohibía mezclarse con los paganos y tomar mujeres extranjeras (véase por ejemplo Dt 7,1-6). Esdras termina su oración exhortando al pueblo y haciéndolo caer en la cuenta de sus responsabilidades.

A través de esta bella y patética oración se descubre la preocupación de Esdras por mantener incontaminado el "resto" rescatado del naufragio del destierro. Algunos autores llegan a pensar si Esdras no se ha excedido en su celo reformista e incluso pronuncian la palabra "racismo". De hecho en Esd 9,2 encontramos la expresión: "La raza santa se ha mezclado con las gentes del país". Más aún, muchos exegetas actuales creen que los libros de Jonás y de Rut representan la reacción de los ambientes aperturistas y ecumenistas frente a la actitud excesivamente rígida e intransigente de Esdras.

NEHEMÍAS

Nehemías obtiene permiso para ir a Jesuralén

2,1-8.

La figura de Nehemías, con un puesto de responsabilidad en la corte persa, evoca el recuerdo de otra serie de personajes similares: José en Egipto, Daniel en Babilonia, Mardoqueo, Ester y el propio Esdras en Persia.

Esdras en el aspecto religioso y Nehemías en el orden profano son los dos artífices de la restauración posexílica. La disposición actual de los libros es Esdras-Nehemías y, consiguientemente, suele colocarse antes la actividad de Esdras que la de Nehemías. Muchos historiadores modernos piensan, sin embargo, que la reconstrucción de las murallas y de la ciudad de Jerusalén y en general la actividad profana y material de Nehemías debió preceder a la reforma religiosa de Esdras. Ha sido el Cronista, probablemente un levita del templo de Jerusalén, quien invirtió el orden de los libros y colocó delante a Esdras con el fin de acentuar la preeminencia del sacerdocio y de la vida religiosa de la comunidad.

Para valorar la categoría de Nehemías es necesario leer los seis primeros capítulos de su libro. A través de ellos podrá descubrir el lector la audacia, la valentía y la fortaleza de una de las personalidades más recias del pueblo judío.

Nacimiento del judaísmo

8,1-4a.5-6.7b-12 (8,2-4a.5-6.8-10).

Este c.8 de Nehemías es la continuación de Esd 8,36. Es decir, se trata de unos capítulos (Neh 8-10), pertenecientes a las Memorias de Esdras, que se han desplazado e incrustado aquí en el libro de Nehemías. De hecho, el protagonista de estos capítulos es Esdras.

Esta asamblea de Jerusalén, con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, señala el nacimiento del judaísmo. Recién entrados en la tierra prometida, los hijos de Israel formaban una especie de federación de tribus. Luego se organizaron en forma de monarquía. A la vuelta del destierro, la comunidad posexílica no recuperó la independencia política, sino que vivió bajo el dominio sucesivo de persas, griegos y romanos. Bajo estos imperios la comunidad judía no formaba tanto una entidad política cuanto religiosa. Era una especie de "iglesia". Tenía su estatuto religioso propio, que era la Ley, tenía la jerarquía sacerdotal y tenía como centro de cohesión la ciudad santa, el templo con todas las instituciones anejas. Hay que tener en cuenta, además, que parte del pueblo judío ya no vivía en Palestina. Se habían empezado a multiplicar las colonias y comunidades de la diáspora. Recuérdese que muchos judíos ya no regresaron del exilio de Babilonia. Según consta por recientes descubrimientos, en el s.V a J. C. existía una colonia judía en el alto Egipto, en la isla de Elefantina. Y como ésta, debían ser muchas las colonias judías esparcidas por los países de la cuenca mediterránea.

Este tipo de organización religiosa, que se establece en la comunidad posexílica, es lo que recibe el nombre técnico de "judaísmo". Tiene un padre: Esdras. Tiene una fecha de nacimiento, la fiesta de los Tabernáculos del año 398 a J. C. Tiene un estatuto: la Ley de Moisés, que Esdras leyó durante una mañana entera ante el pueblo y que debía coincidir ya fundamentalmente con nuestro Pentateuco actual.

Prácticamente esta magna asamblea y solemne jornada de Jerusalén puede ser calificada como una fiesta de renovación de

la alianza. De hecho, Esdras alude a un compromiso y a un documento sellado y firmado por los representantes de la comunidad (Neh 10).

Jornada penitencial

9,1-20.

Las celebraciones penitenciales comunitarias se hallan bien documentadas por los textos litúrgicos antiguotestamentarios. Con ocasión de una batalla perdida, de una epidemia, de una sequía prolongada o de una mala cosecha, de una invasión de langostas o de cualquiera otra calamidad pública (1 Re 8,33-53; Jl 1-2), los dirigentes del pueblo decretaban una jornada penitencial. Solía tener lugar en el santuario con ocasión de alguna de las peregrinaciones anuales o en fechas especialmente elegidas al efecto. Los grandes desastres nacionales habían dado lugar a días penitenciales fijos, celebrados anualmente, a partir del destierro de Babilonia (Zac 8,19). Entre éstos se destacaban el aniversario de la destrucción del templo y el gran Día del Perdón o Día de las Expiaciones ("Yom Kippurim").

Las celebraciones penitenciales implicaban la observancia de un ayuno estricto y otra serie de ritos y gestos externos de duelo: los penitentes se vestían de saco, se cubrían la cabeza de polvo o ceniza, se rapaban la barba y los cabellos, se laceraban, se postraban por tierra, se golpeaban el pecho y proferían gemidos y lamentaciones.

A estas manifestaciones externas y espectaculares de aflicción solía seguir un tiempo de silencio, durante el cual la asamblea permanecía sentada en tierra, sumida en un mutismo absoluto, como aplanada y abatida por el dolor y el sufrimiento.

Al silencio seguía un salmo de súplica, en el que uno de los elementos más importantes era la confesión colectiva de los pecados. Este elemento se desarrolló tanto y llegó a cobrar tanta importancia, que, a partir del destierro, las *confesiones nacionales* adquieren autonomía propia y forman género literario apar-

te. Entre los ejemplos más representativos se cuenta pecisamente la oración de Neh 9,5-37, de la que nuestra lectura reproduce una parte. Dentro de este mismo género se alinean asimismo: Esd 9,6-15; las confesiones atribuidas a Azarías y a Daniel (Dan 3,26-45; 9,4-19) y la que se lee en el libro de Baruc (1,15-3,8). La confesión pública que hacían los esenios el día de su entrada en la comunidad de Qumran presenta las mismas características (1 QS 1,24-2,1).

Frente a los salmos de súplica colectiva o nacional, que se recitaban con ocasión de alguna calamidad pública concreta, las confesiones nacionales postexílicas parecen haber formado parte, en algunas ocasiones, de la liturgia de la renovación de la alianza. Este parece ser nuestro caso. Aunque, generalmente, los autores consideran a Neh 9 como la continuación de Esd 10,44 e interpretan nuestra celebración penitencial como una ceremonia expiatoria por el pecado de los matrimonios mixtos de que habla Esdras, sin embargo yo creo que la confesión de Neh 9,5-37 se encuadra perfectamente en la renovación de la alianza, de la que implícitamente hablan Neh 8 y 10. En momentos determinados de su historia, como éste de la vuelta del destierro, el pueblo toma conciencia de su infidelidad y siente necesidad de reno-*var la alianza, pero no sin hacer antes confesión pública de sus* pecados. Esta confesión tenía la finalidad de atraer sobre el pueblo la gracia y la misericordia de Dios, y para mover el corazón de la divinidad ningún medio mejor que evocar sus intervenciones a lo largo de la historia de la salvación. Esta evocación histórica, y no completa, es la que recoge nuestra lectura: la creación (v.6); la vocación de Abraham (7-8); esclavitud en Egipto y liberación (9-11); estancia y milagros del desierto (12-21). Siguen: la conquista de Canaán (22-25); el período de los jueces (26-28); los profetas (29-31); y finalmente, la situación crítica en que el pueblo se encuentra actualmente (32-37).

RUT

Según algunos autores, el libro de Rut sería un canto a la providencia divina. Se trataría de una ficción histórica, que querría escenificar y presentar de una manera plástica la filosofía popular cuando dice que: "a la tormenta sigue la calma". La protagonista del libro pasa por la prueba y la aflicción, pero al fin recibe su recompensa. Es decir, tendríamos escenificada la acción de la providencia en el caso de una joven viuda, cuya fidelidad heroica recibe con el tiempo el premio merecido.

Otros ven en el libro de Rut una historia de consolación, escrita hacia finales del destierro entre los exiliados de Babilonia. En las historias de Moemí y de Rut podían los desterrados leer su propia historia y consolarse con el desenlace feliz que tuvieron las vidas de ambas mujeres.

Una tesis muy generalizada entre los autores, tanto antiguos como modernos, es la siguiente: el libro de Rut, lo mismo que el de Jonás, representa una reacción contra la corriente rigorista protagonizada por Esdras, especialmente en el problema de los matrimonios mixtos (Esd 10).

La ciencia bíblica actual cree que el centro de interés del libro recae en el hecho de la incorporación de Rut dentro del seno de una familia judía. Si se admite esta hipótesis, se plantea el problema de saber si la alusión a David al final de libro es original o no. La mayoría de los autores cree que es una adición posterior, es decir, 4,18-22 habrían sido añadidos en un segundo

momento, con la intención de convertir a Rut y Booz en los ascendientes de David.

Procesos literarios de este género se dan con cierta frecuencia en la Biblia. Pero en el caso actual dicha adición presenta dificultades, pues mediante ella se le dan al gran rey de Jerusalén unos ascendientes, entre los que se mezcla una mujer extranjera, más concretamente, una mujer de Moab, país que tiene en la Biblia sentido peyorativo (Gén 19,30-38).

Pero esta inclusión de una moabita entre los ascendientes de David puede haber sido intencionada. Parece que existía en Israel una tradición, según la cual, David era de ascendencia moabita. Ahora bien, el origen moabita de David constituía como una pesadilla que gravaba la conciencia del pueblo elegido. La intención, por tanto, del autor que ha relacionado a David con la historia de Rut, habría sido la de dar una versión idealizada y favorable de ese hecho transmitido por la tradición. Se trataría de embellecer y ennoblecer una tradición menos honrosa. Detrás de la hitoria de Rut se adivinaría, pues, una tradición antigua que hacía nacer a David de una inmigrante moabita (cf 1 Sam 22,3). El libro de Rut, en esta hipótesis, querría decir: la tradición sobre el origen moabita de David no debe entenderse como si el rey de Israel perteneciera directamente a una familia moabita asentada en Israel. No, la familia de David era oriunda de Belén, pero se vio obligada a emigrar a Moab por razón del hambre. Solamente su abuela era moabita; una moabita, además, que se convirtió al judaísmo y se integró religiosa y políticamente en Judá. En esta perspectiva deben leerse las palabras de Rut en 1,16 y 2,11-12. La mejor manera de integrar a Rut dentro del pueblo elegido era mediante su inserción en el seno de una familia israelita: 4,1-12.

En resumen, *el libro de Rut no solamente es la escenificación de la providencia divina en un ejemplo concreto, sino que sale al encuentro de las posibles dudas y escrúpulos sobre el origen de David. Es cierto que en su ascendencia hay una mujer moabita, pero este hecho fue querido y dispuesto así por Dios.*

Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios

1,1.3-6.14b-16.22.

Los desplazamientos y las emigraciones de los israelitas hacia Egipto o hacia Transjordania en años de sequía y de hambre es un fenómeno que se repite en la Biblia con relativa frecuencia. Lo que ya no es tan frecuente es la belleza, la ternura y, sobre todo, el desarrollo maravilloso y providencial de los acontecimientos, ordenado, sin duda, a hacer venir a Israel a una joven extranjera, Rut, la moabita, para integrarla dentro de una familia betlemita, de la que habría de nacer, con el tiempo, David, el rey de Israel, ascendiente, a su vez, del futuro Mesías.

La simple lectura del relato pone de relieve una serie de virtudes familiares y personales, que no necesitan ulterior explicación. Posiblemente los hombres y las mujeres de hoy, sensibles a los problemas de la emigración y del ecumenismo, sepan valorar la mutua hospitalidad y las pruebas de cariño y afecto entre israelitas y moabitas, sobre todo, cuando se tiene en cuenta el antagonismo y las tensiones que siempre existieron entre ambos pueblos.

David, descendiente de la moabita Rut

2,1-3.8-11; 4,13-17.

La restauración de la comunidad israelita en Jerusalén y Judá, después del exilio de Babilonia, se llevó a cabo dentro de unos cánones de bastante rigidez y rigurosidad. Son significativas en este sentido, sobre todo, las medidas tomadas por Esdras, especialmente, en lo que se refiere a los matrimonios mixtos. Léanse a este propósito los cc.9-10 del libro de Esdras. Después de leídos, uno estaría tentado a acusar a Esdras hasta de racista. "La raza santa se ha mezclado con las gentes del país" (9,2). Cierto, la finalidad era santa y noble: salvaguardar la pureza de

la revelación, pero los métodos y los procedimientos debieron parecer en algunos ambientes, por lo menos, excesivamente rígidos.

A estos ambientes podría pertenecer el autor del libro de Rut. El afecto, el cariño, la ternura, la fidelidad, que las dos jóvenes moabitas, Orfa y Rut, muestran hacia la israelita Noemí, y, sobre todo, el matrimonio de la moabita Rut con el israelita Booz; un matrimonio, además, del que habría de nacer en la segunda generación David, y, con el tiempo, el propio Mesías; todos estos aspectos parecen haber sido pensados para contrarrestar las medidas excesivamente radicales de Esdras.

La exégesis moderna descubre una segunda intención más profunda en la historia de Rut. Existía en Israel una tradición muy fuerte, según la cual, el rey David era de origen moabita. Este hecho humillaba a los israelitas, ya que éstos miraban con desprecio a los moabitas, a quienes consideraban como hermanos bastardos (Gén 19,30-38). Para dulcificar las cosas y cohonestar los hechos, un autor habría compuesto la historia de Rut, o, al menos, habría añadido los versículos finales, que, en definitiva, vendrían a decir: ciertamente David es de ascendencia moabita, pero su ascendencia no es directa, sino que viene a través de una mujer moabita que se convirtió al yahvismo y se integró en una familia de Belén.

En todo caso, queda siempre en pie un libro abierto, ecumenista, lleno de humanismo y rico en virtudes familiares y personales. Es uno de los libros antiguotestamentarios que están en línea evangélica.

TOBIAS

Plan y contenido

El anciano Tobías es un piadoso israelita deportado a Nínive en tiempo de Salmanasar. Su piedad y buenas obras no reciben la debida compensación, sino que se ve sometido a sucesivas pruebas y sufrimientos; sobre todo, pierde el favor del rey y se ve privado de la vista. Con todo, su paciencia y su confianza en Dios no ceden ni desfallecen.

Al mismo tiempo, allá en Ecbatana, Sara, hija de Raquel, es también un ejemplo de paciencia y de virtud, a pesar de haber sido probada con la muerte sucesiva de sus siete maridos (1,1-3,15).

El cuerpo del libro muestra cómo Dios ha venido en auxilio de estos dos fieles y piadosos israelitas: 3,16-12,22. *El hijo de Tobías, que lleva su mismo nombre, parte, a instancias de su padre, hacia Ragués, en Media, para recoger en casa de Gabelo la suma de diez mil talentos de plata, que había él depositado allí en otro tiempo. El arcángel Rafael, bajo el nombre de Azarías, le sirve de guía, le libra del pez siniestro del Tigris, le aconseja pedir la mano de Sara, libra a ésta de las asechanzas del demonio, conduce al joven Tobías a Ragués y lo devuelve sano y salvo a la casa de su padre, que es curado asimismo de su enfermedad. En este momento el arcángel se da a conocer.*

La conclusión recoge el cántico de acción de gracias y los últimos consejos del anciano Tobías antes de morir, juntamente con la descripción de la muerte y un resumen de la vida feliz del hijo (12,1-14,15).

Género literario

Existen unos cuantos indicios contra el carácter estrictamente histórico del libro, que nos obligan a colocarlo dentro del género didáctico o sapiencial.

a) Trata la historia y la geografía con mucha libertad. Según Tob 1,4, el anciano Tobías ha visto en su juventud la división del reino, que tuvo lugar a raíz de la muerte de Salomón en el año 931 a J. C.; ha sido deportado con la tribu de Neftalí (año 734), según 1,2.10; y su hijo murió después de la caída de Nínive (año 612), según 14,15. Es decir, entre padre e hijo cubrirían un período de tres siglos largos de existencia. Tob 1,15 habla de Senaquerib como sucesor de Salmanasar, o sea omite a Sargón. Entre Ragués, situada en la montaña, y Ecbatana, en la llanura, no habría, según 5,6, más que dos días de marcha; ahora bien, Ecbatana está a 2.000 metros de altura, mucho más que Ragués, y la distancia entre ambas es de 300 kilómetros.

b) Se inspira ampliamente tanto en forma literaria como en su contenido en obras anteriores unas veces bíblicas y otras extrabíblicas. Entre los escritos bíblicos, el que más resonancia tiene en Tobías es el Génesis, especialmente las tradiciones patriarcales. Podría decirse que el libro de Tobías es una historia patriarcal más. El viaje del joven Tobías, que culmina en el encuentro y matrimonio con Sara, evoca el viaje de Eliecer en busca de esposa para Isaac (Gén 24). El libro de Tobías se inspira asimismo en la historia de José. Lo mismo que el Génesis, el de Tobías es un libro de bendiciones.

Entre las fuentes extrabíblicas se encuentra la Leyenda de Ahikar, *de la cual reproduce algunos textos literalmente (1,21-22; 2,10; 11,18; 14,10.15), la* esposa desgraciada, *el* muerto agradecido *y el* justo paciente.

c) Predominio de la doctrina parenética y sapiencial (oración, limosna, ayuno, observancias legales, cuidado de los muertos, etc.). Una doctrina además que no corresponde al marco histórico en que va encuadrado el libro. Ya vimos más arriba que la acción del libro se sitúa entre los ss. X-VII a J. C. Ahora bien, sus preocupaciones morales y parenéticas corresponden al judaísmo posexílico tardío.

Todo ello nos obliga a pensar en una composición de carácter edificante y sapiencial más que en una narración estrictamente histórica. Posiblemente se trata de un núcleo histórico, que ha sido elaborado y embellecido con una finalidad moralizante y didáctica.

Enseñanzas del libro

El libro de Tobías supone un progreso en la revelación en lo que se refiere a la angeología. *Precisa mejor el papel de los ángeles buenos y malos. Los nombres de* Rafael *(= medicina de Dios) y de* Asmodeo *(=que hace perecer) son significativos en este sentido. El uno cura, el otro mata.*

Pero las enseñanzas del libro se centran más bien en el terreno ético-moral:

a) Los cc.1,3-13; 2,1-9; 13,7-18; 14,4-7 nos presentan al anciano Tobías como modelo del israelita piadoso, que a pesar del cisma acude puntualmente al templo de Jerusalén, paga los diezmos, vive una vida matrimonial ejemplar, practica la caridad y observa la pureza legal.

b) El libro de Tobías constituye una predicación viviente de los llamados tres pilares del judaísmo: oración, limosna y ayuno. Estas tres virtudes constituyen el clima en el que se desarrolla la acción de los distintos personajes.

c) Abundan las enseñanzas de carácter moral y ético: piedad hacia los padres y cumplimiento exacto de los deberes familiares según las exigencias del matrimonio judío; se inculca, sobre todo, la pureza de la sangre; Sara, como hija única, estaba reservada a un hombre de su parentela (Núm 27,9-11; 36,1-12),

y Dios, a través de Asmodeo, que era instrumento de la justicia divina, castiga a quienes quebrantan las leyes matrimoniales (Lev 20). Otras prácticas especialmente recomendadas por el libro son la caridad y cuidado hacia los muertos.

d) La tesis fundamental del libro posiblemente sea ésta: el justo puede ser sometido a grandes pruebas, pero, si se mantiene fiel, Dios le colmará de bienes y bendiciones (3,17; 4,21; 11,17; 12,12-14).

Comportamiento ejemplar de Tobías

1,1a.2; 2,1-9.

Las primeras palabras de la lectura encuadran a Tobías en el tiempo y en el espacio. El marco cronológico corresponde, sin duda, a la deportación de parte de las tribus galileas, con ocasión de la campaña de Teglatfalasar III hacia el año 734 a J. C. El profeta Isaías les dirigió a las tribus afectadas un oráculo de consolación: "En un principio tuvo en poco la tierra de Zabulón y la tierra de Neftalí, pero después honró el camino del mar, allende el Jordán, la Galilea de los gentiles. El pueblo que andaba a oscuras vio una luz intensa. Sobre los que vivían en tierras de sombras brilló una luz. Acrecentaste el gozo, hiciste grande la alegría... Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado" (8,23-9,5). En cuanto al espacio, el lugar de origen de Tobías es una ciudad de la tribu de Neftalí, pero ha sido deportado en compañía de otros israelitas a Asiria, que es donde se desarrollan las escenas de su vida llena de virtudes.

Gracias al valimiento de su sobrino, Ahikar (1,22), Tobías pudo regresar a su casa de Nínive para reunirse de nuevo con su mujer Ana y su hijo Tobías. Para celebrar el reencuentro de toda la familia y sobre todo para solemnizar la fiesta de Pentecostés, Ana preparó una excelente comida. Tobías envió a su hijo para invitar a la mesa a alguno de los pobres hermanos cautivos de Nínive, que no tuviera medios para celebrar la fiesta con el regocijo que preveía la Ley. Según el Deuteronomio, la fiesta de Pentecostés debe estar rodeada de gran regocijo y de un clima humanitario: "En presencia de Yahveh tu Dios te regocijarás, en el lugar elegido por Yahveh tu Dios para morada de su nombre: tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita que vive en tus ciudades, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en medio de ti" (16,11).

Lo que encontró Tobías fue el cadáver de un compatriota, que había sido estrangulado y arrojado en la plaza, víctima de la persecución. Este estado de persecución y las precauciones que toma Tobías de ocultar el cadáver para enterrarlo durante la

noche no se armonizan muy bien con lo que había dicho previamente sobre la influencia de Ahikar en la corte del rey (1,22). Se ve que el autor no está interesado tanto por la historia cuanto por buscar ocasiones para que Tobías ejerza el celo por la Ley y la caridad hacia los hermanos.

Al reanudar la comida, bruscamente interrumpida, le vinieron al recuerdo las palabras del profeta Amós: "Vuestras solemnidades se convertirán en duelo y todas vuestras canciones en lamento" (Am 8,10).

El autor alude a las burlas y los comentarios de los vecinos, en orden a acentuar la audacia y la caridad heroica de Tobías.

De carácter eminentemente agrícola, la fiesta de Pentecostés se convirtió en el judaísmo tardío en la fiesta de la Ley. Basados en una tradición que colocaba la teofanía del Sinaí cincuenta días después de la salida de Egipto, la fiesta de Pentecostés fue considerada como el aniversario de la donación de la Ley. Posiblemente no es pura coincidencia que nuestra lectura coloque el celo y comportamiento ejemplar de Tobías en el día y en el marco de la fiesta de la donación de la Ley. El texto sagrado presenta a Tobías honrando la Ley, no sólo con ceremonias rituales, sino con el ejercicio, la práctica y el cumplimiento de la Ley misma, que tenía una tabla de obligaciones para con Dios, y otra de deberes para con el prójimo.

Tobías se queda ciego

2,10-23.

Los cc.1-2 de su libro hacen de Tobías un judío ejemplar: mientras todos los demás frecuentaban el santuario cismático de Dan, él seguía asistiendo puntualmente al templo de Jerusalén; entregaba el primer diezmo de sus cosechas y de sus ganados a los sacerdotes y a los levitas; pagaba en metálico el segundo diezmo, con destino a un banquete en el santuario; entregaba el tercer diezmo a los huérfanos, a las viudas y a los prosélitos; cuando fue deportado a Nínive, mientras todos los demás de su

raza comían los manjares paganos, él se abstenía de ellos y guardaba la pureza ritual; hacía limosnas a sus hermanos de raza; repartía su pan y su vestido con los hambrientos y desnudos; enterraba a los muertos.

A pesar de su fidelidad en el cumplimiento de la Ley, Tobías no siempre recibió la compensación correspondiente, sino que se vio sometido a duras pruebas: le fueron arrebatados todos sus bienes y el rey lo buscaba para matarlo. Estas pruebas culminan en el incidente recogido en nuestra lectura, que le privó de la vista durante cuatro años y le expuso a las burlas y a las críticas de su esposa Ana.

Los rasgos fundamentales de Tobías presentan cierto paralelismo con la figura de Job. De hecho san Jerónimo, al traducir al latín el libro, añade unos cuantos versículos, en los que relaciona expresamente a Tobías y a Job: ambos son ejemplo de paciencia en medio de las pruebas; ambos soportan con humildad y mansedumbre las burlas de amigos y parientes; ambos pronuncian respuestas llenas de fe y temor de Dios en medio de la humillación y el abatimiento.

El autor quiere llevar tan lejos la delicadeza de conciencia de Tobías que llega casi a hacerlo caer en la afectación en el episodio del cabrito traído a casa por su mujer. De hecho ésta es la ocasión en que Ana adopta una actitud de reproche y escepticismo, similar a la de la mujer de Job (Job 2,9-10). Y plantea además el problema del sufrimiento del justo. Si Tobías es tan fiel a la Ley y tan caritativo con los hermanos, ¿por qué le suceden tantas desgracias? La solución vendrá más adelante cuando Tobías recupere la vista y muera en paz lleno de años (cc.11 y 14). El libro de Tobías todavía no conoce la retribución de ultratumba.

Fue escuchada la plegaria de Tobías y Sara

3,1-11.24-25.

Injuriado por su mujer (2,22), Tobías, sumido en la tristeza, comenzó a orar con gemidos, suspirando y llorando. Al mismo

tiempo, allá en Ecbatana, Sara, injuriada por una de sus esclavas, se dirigió también al Señor, con las manos extendidas, sumida asimismo en llanto y en tristeza. Dios escuchó la plegaria de ambos y va a poner remedio a sus respectivas tribulaciones por medio de Tobías hijo, el cual librará a Sara del mal espíritu y la salvará casándose con ella, y después, de regreso a su casa, curará tambien la ceguera de su padre y le proporcionará paz y gozo.

Esta lectura constituye por tanto el clímax de todo el libro y al mismo tiempo preanuncia la solución final. Ya dijimos en la introducción que la tesis del libro de Tobías es: el justo puede ser sometido a grandes pruebas, pero, si se mantiene fiel, Dios no lo abandonará. Esta tesis no está planteada ni desarrollada en términos abstractos, sino que se halla encarnada y escenificada en personajes concretos. El ideal del yahvista justo y fiel se halla encarnado en las figuras de Tobías padre y de Sara, un hombre y una mujer. Ambos se ven sometidos a grandes pruebas, pero los dos las superan y se mantienen firmes en la fe, en la esperanza y en la humildad. En uno y otro caso, cuando las pruebas llegan a su momento culminante, los dos se dirigen a Dios a través de las plegarias que recoge precisamente nuestra lectura.

La providencia divina, que viene al encuentro de sus fieles, se halla encarnada a su vez en la persona de Tobías hijo, el cual, acompañado siempre del ángel Rafael, da una solución feliz al problema de Sara y a continuación soluciona asimismo las tribulaciones de su padre.

Una lectura superficial nos llevaría a ver en Tobías padre y en Sara actitudes desesperadas, pues ambos se desean la muerte para verse libres de sus tribulaciones y sobre todo de los reproches e injurias de amigos y parientes. Pero la realidad es que ambas plegarias dejan traslucir un profundo espíritu de fe, humildad y conformidad con la voluntad de Dios. Esas expresiones un poco desesperanzadas están pronunciadas más por vía de desahogo que por falta de fe. En el caso de Tobías, su preocupación desborda en ocasiones el ámbito de lo personal para interesarse por el pueblo en general.

Matrimonio de Tobías y Sara

6,10-11a; 7,1.9-17; 8,4-10 (7,9c-10.11c-17/8,5-10).

El ángel Rafael había sido enviado por el Cielo, no tanto para ser el compañero de viaje de Tobías cuanto para poner remedio a los males y contrariedades que padecía el anciano Tobías y Sara.

La primera que va a recibir la visita de la providencia divina es Sara. Llegados a Media, Rafael indica a Tobías que es necesario hacer un alto en el camino, detenerse en Ecbatana para pasar la noche en casa de Ragüel.

Después de haberlos acogido con todos los honores que exige la hospitalidad oriental y haberse enterado que el joven visitante era hijo de su pariente Tobías, Ragüel invitó a sus huéspedes a comer. Al primer encuentro saltó entre Tobías y Sara la chispa del amor y aquél rogó a Rafael que intercediera ante Ragüel, el padre de Sara, para que le diera a su hija por esposa. Ragüel se mostró sorprendido y trató de calmar la impaciencia de Tobías, invitándole a comer y a beber y asegurándole que Sara sería su esposa, pues le pertenecía por razón de parentesco. Creyendo sin embargo que la decisión de Tobías era precipitada, y dada la gravedad del asunto, Ragüel se cree en la obligación de manifestarle toda la verdad, para que el joven pariente lo piense mejor: son ya siete los maridos que he dado a mi hija y, a pesar de ser judíos, todos ellos han muerto la noche misma de casarse. Ragüel dirige una nueva invitación a Tobías para continuar la comida, con intención sin duda de hacerle desistir de su propósito. Pero Tobías se mantiene firme en la decisión inicial y declara que no comerá ni beberá nada hasta que el matrimonio no se haya concertado. Ragüel se deja convencer: la insistencia de Tobías, su calidad de pariente, de acuerdo con las prescripciones mosaicas (Núm 36), las circunstancias extraordinarias que rodeaban el hecho, todo ello parecía ser como una señal del Cielo en favor de dicho matrimonio.

Ragüel pronunció la fórmula legal, a continuación tuvo lugar el rito matrimonial y finalmente se formalizó todo por escrito. Acabado todo, empezaron a comer y a beber.

Según lo ordenado por el ángel Rafael (6,18), antes de consumar el matrimonio, Tobías y Sara hicieron oración. Tobías empezó con la fórmula habitual de alabanza al Dios de los padres, cuyo nombre debe ser glorificado por todas las obras de la creación. Después evocó el recuerdo de la primera pareja, Adam y Eva, y finalmente imploró para ambos la piedad divina, toda vez que se habían unido en matrimonio animados de los más nobles y puros sentimientos.

El libro de Tobías se inspira, en buena parte, en las historias familiares de los patriarcas. Concretamente el encuentro y el matrimonio de Tobías y Sara evocan los relatos de Eliecer en busca de esposa para Isaac (Gén 24) y de Jacob en busca de una mujer para sí mismo (Gén 28-29). Las fórmulas matrimoniales, los ritos y las bendicones son asimismo de sabor patriarcal.

Tobías recupera la vista

11,5-17.

Te bendigo, Señor, Dios de Israel, que, si antes me castigaste, ahora me has salvado. Estas palabras resumen el mensaje último del libro de Tobías, que podríamos formular así: el justo puede ser sometido a grandes pruebas, pero, si se mantiene fiel, Dios lo colmará de bienes y bendiciones. Tobías sufrió la prueba del exilio: fue deportado desde su tribu de Neftalí en Palestina a la lejana Nínive. Allí se granjeó la confianza del rey, que le encargó la administración de su hacienda, lo cual le proporcionó algunas ganancias. Pero, debido a su conducta humanitaria y a sus actividades de caridad en favor de los hermanos de cautiverio, perdió la amistad del rey, le fueron arrebatados todos sus bienes, le buscaban a él para matarlo, luego se quedó ciego y por añadidura hubo de soportar el desaire y las injurias de su mujer y de sus vecinos (1-2).

A pesar de todas estas contrariedades Tobías observó siempre una conducta ejemplar: asistía puntualmente al templo de Jerusalén, pagaba los diezmos y primicias, repartía su comida y su vestido con los hambrientos y los desnudos, enterraba a los muertos y estaba siempre atento a las necesidades del prójimo.

Mientras todas estas tribulaciones venían sobre el justo y piadoso Tobías en Nínive, allá en Ecbatana le ocurría algo similar, aunque por otros caminos, a la fiel y piadosa Sara, hija de Ragüel: su padre la había casado con siete maridos y los siete habían muerto la noche misma de la boda (Tob 3).

En resumen, la primera parte del libro de Tobías nos presenta el ejemplo de dos justos y piadosos israelitas, un hombre y una mujer, quienes, a pesar de su justicia y su fidelidad a Dios y a la Ley, se ven probados por el dolor y la tribulación.

A partir del c.4 entra en escena la providencia divina en la persona de Tobías hijo, quien, guiado por el ángel Rafael, va a poner remedio a los males que padecen su padre y la hija de Ragüel. Primero devuelve la salvación, la paz y la alegría a Sara (cc.7-8) y luego devuelve la salud y la alegría a su padre, curándolo de la ceguera.

Esta visita de la providencia divina al anciano y piadoso Tobías constituye el tema de nuestra lectura. Aparte de la aplicación de la hiel del pez, intervienen otros factores que hacen de la curación de Tobías un verdadero milagro y no simplemente el resultado de un artificio mágico: la presencia del ángel Rafael, las palabras del hijo exhortando a su padre a la confianza y sobre todo la acción de gracias del propio Tobías, que atribuye su curación a Dios. Como dice el libro de la Sabiduría a propósito de las curaciones del desierto: "No les curó ni la hierba ni el emplasto, sino tu palabra, Señor, que todo lo puede" (16,12).

Rafael se da a conocer

12,1.5-15.20 (12,6-13).

Nuestra lectura constituye el desenlace final del libro de Tobías, que viene a ser una especie de novela de carácter didáctico. Podemos distinguir los siguientes momentos:

a) Padre e hijo se ponen de acuerdo en compensar al acompañante de Tobías con la mitad de los bienes que han traído del viaje.

b) Rafael los llama aparte y los invita a bendecir a Dios y a proclamar ante todos los vivientes los beneficios recibidos.

c) La parte central del discurso del ángel es una exhortación de carácter sapiencial en torno a los tres fundamentos de la vida piadosa, tal como la entendía el judaísmo tardío: la limosna, la oración, el ayuno.

d) Rafael explica que la vida del hombre tiene como dos planos: esta apariencia corporal controlable por los sentidos, que se desarrolla aquí en la tierra y que no parece ser más que una secuencia mecánica de causas y efectos sin transcendencia alguna. Detrás de este plano visible se esconde otro de alcance transcendental y divino; las palabras y las acciones de los hombres no se desvanecen sin dejar rastro, devoradas por el tiempo, sino que todo queda registrado en la presencia de Dios.

e) Nueva invitación a proclamar las maravillas del Señor, incluso poniéndolas por escrito, y desaparición del ángel.

A pesar de las intervenciones extraordinarias y milagrosas del ángel durante el viaje, y a su regreso en casa de Tobías, padre e hijo no habían descubierto plenamente su carácter sobrenatural. Esta es la pedagogía divina. Está presente en el mundo, en las cosas, en las palabras y en las acciones de los hombres, pero es una presencia callada y silenciosa; solamente la fe la puede descubrir. Padre e hijo seguían creyendo que Rafael era uno de los parientes de la tribu de Neftalí y por eso quieren compensarlo.

Es cierto que la acción de Dios se desarrolla en un clima misterioso y de silencio. Rafael ha sabido adaptarse perfectamente a esta pedagogía divina y ha llevado a cabo su misión con la máxima naturalidad. Con todo, todas las cosas tienen su tiempo: tiempo de callar y tiempo de hablar (Ecl 3,7). Rafael dice que ha llegado el tiempo de hablar para bendecir y proclamar a los cuatro vientos las maravillas del Señor. De hecho así lo hicieron: "Alabaron a Dios y entonaron himnos, dándole gracias por aquella gran maravilla de habérseles aparecido un ángel de Dios" (12,21). El c.13 es todo él un canto de alabanza.

La limosna, la oración y el ayuno han sido calificados como las tres columnas de la espiritualidad del judaísmo tardío. Cuando Jesús en el sermón del Monte exhorta a sus discípulos a la práctica de una justicia superior (Mt 5,20) y les adoctrina sobre el modo de practicar esta justicia, los ejemplos que aduce, corresponden a estas tres virtudes: "Cuando hagáis limosna"; "cuando oréis"; "cuando ayunéis" (Mt 6,2.5.16).

JUDIT

Teología del libro de Judit

El fin primordial del libro de Judit es levantar la moral y el ánimo del pueblo en un momento de postración nacional. Es decir, fundamentalmente es un libro de consolación. El autor se sirve para ello de la teología de la alianza. La situación angustiosa en que se encuentra el pueblo se debe a sus pecados. Esta es la tesis que el autor del libro pone en boca de Aquior (5,5-21) y que hace suya Judit (11,9-19). Contra esta tesis opone Holofernes la dialéctica humana de la historia, en la que lo único que cuenta no es la fidelidad a Dios, sino el poder y la fuerza de las armas (5,22-6,4).

El libro de Judit demuestra la falsedad de la tesis pagana y quiere convencer al lector de que la salvación está en la fidelidad, confianza y obediencia a Dios. Armados con estas virtudes, los débiles vencerán a los fuertes (c.9).

Más que de orden militar, el enfrentamiento entre Judit y Holofernes es de carácter religioso. Judit y Holofernes son cada uno de ellos la personificación de una idea religiosa. Judit encarna la política de la fe y Holofernes, la política de la fuerza.

Era una mujer muy religiosa

8,2-8.

El libro de Judit, y más concretamente su protagonista Judit, no siempre ha tenido buena prensa. Se la acusa de doblez, de coquetería, de seducción y de asesinato. Tales armas, aunque estén puestas al servicio de la nación elegida y parezcan estar refrendadas por la protección divina, no pueden menos de producir escándalo. La estampa de Judit en oración pidiendo el éxito de su plan maquiavélico y atribuyendo al Señor el feliz desenlace del crimen cometido, no pueden menos de herir la conciencia cristiana (Jdt 9).

Todas estas y otras acusaciones más se basan en una interpretación superficial y ultraliteralista, que no tiene en cuenta el verdadero problema del libro. El fondo del libro de Judit es una tesis teológica: el enfrentamiento de dos políticas o dos concepciones de la vida; la política de la fe en Dios, representada por Judit; y la política de la fuerza, representada por Holofernes, jefe del ejército de Nabucodonosor, la máxima potencia militar del Medio Oriente en aquel momento.

Es ésta una de las tesis más constantes a lo largo de la Biblia. Por ejemplo, es la tesis subyacente al enfrentamiento entre Gedeón y los madianitas (Jue 6,16-18; 7,2); entre David y Goliat (1 Sam 17, especialmente v.45); es la tesis latente detrás de las elecciones de tantos personajes sin méritos y sin valía personal, por ejemplo, la elección de tantas madres estériles para madres de los caudillos del pueblo. San Pablo lo traduce en un lenguaje de mayor rigor teológico cuando dice: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza... Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte" (2 Cor 12,9-10).

A la luz de esta tesis debe ser considerada la figura de Judit. Dentro de esta perspectiva adquiere relieve especial su calidad de viuda. Las viudas, juntamente con los huérfanos, eran en

Israel la máxima expresión de la debilidad. O sea, el libro va a enfrentar con el poderoso ejército de Nabucodonosor a una mujer joven y además viuda. Es decir, aquí tenemos una desproporción mucho mayor que en el caso de David y Goliat. Por tanto se ve también con más claridad que la victoria no viene de las fuerzas humanas sino de la gracia de Dios.

Judit no solamente es la encarnación de la debilidad, sino que es asimismo la personificación de toda la comunidad israelita. Con este alcance de persona colectiva habla en el canto final:

"Vinieron los asirios de los montes del norte...
Hablaban de incendiar mis tierras,
de pasar mis jóvenes al filo de la espada,
de estrellar contra el suelo mis criaturas,
de entregar como botín a mis niños
y de dar como presa a mis doncellas"
(16,3a.4).

Dentro del contexto de la tesis general del libro deben interpretarse también la vida de retiro, penitencia, ayuno, mortificación y temor de Dios, que Judit practicaba en su casa. Todas éstas reflejan, por un lado, el ideal monacal y ascético del medio ambiente en que nació el libro, pero son a su vez expresión de la fe y de la religiosidad que animan toda la vida de Judit. La fe en Dios y la fidelidad a la alianza son las armas que hacen invencible al pueblo elegido (Jdt 5,5-21).

ESTER

Argumento

Los acontecimientos del libro de Ester giran en torno a intrigas cortesanas, que terminan trágicamente. La protagonista es Ester, una judía desconocida, que fue preferida a todas sus compañeras para suceder a la reina Vasti, la cual había caído en desgracia del rey.

Amán, secretario del reino, sintiéndose ofendido por Mardoqueo, tío de Ester, decreta su perdición y la de toda su raza. A la hora en que Mardoqueo debía ser ajusticiado, Amán se ve obligado a pasearlo triunfalmente por las calles de Susa. Amán creía gozar del favor de la reina Ester y sin embargo era su mayor enemiga. En el banquete íntimo, al que fue invitado Amán y que éste interpretaba como una prueba de confianza, se determinó precisamente su muerte. Morirá además en el patíbulo que él había preparado para Mardoqueo, el cual lo sucederá en el puesto de secretario de la cancillería. Se anula el decreto de exterminio contra los judíos mediante otro que está formulado en términos de signo contrario. No serán los persas quienes tomen venganza de los judíos, sino todo lo contrario. De esta manera, el que iba a ser un día de luto para el pueblo judío se convirtió en día de alegría nacional. La fiesta de Purim o día de las suertes perpetuaría para siempre esta fecha.

Es una trama hábilmente llevada a través de contrastes y paralelismos antitéticos, que hacen avanzar la acción y la intriga en medio de temores y esperanzas.

Género literario

A primera vista Ester se presenta como un libro histórico e incluso da la impresión de que el autor está bien informado de los hechos. Conoce perfectamente los nombres de los personajes, refleja con exactitud el cuadro cronológico, la topografía de Susa, con su palacio real, la organización administrativa del imperio persa, el protocolo de la corte, el carácter del soberano y las intrigas cortesanas; está informado igualmente de la situación de los judíos que viven en la diáspora.

Pero existen asimismo una serie de indicios, datos y detalles poco verosímiles:

— El decreto de exterminación general de los judíos se armoniza mal con la tolerancia de los primeros aqueménidas, según nos es conocida por los libros de Esdras-Nehemías. En el plano de la eficacia, ¿cómo explicar la gran antelación con que es publicado el decreto?

— Más inverosímil es todavía el decreto del rey autorizando la matanza de sus propios súbditos. Es inverosímil igualmente la antelación con que es anunciada, así como el crecido número de muertos (9,16), sin oírse una sola palabra de resistencia. La impulsividad del rey contrasta en este caso con la prudencia que mostró en el asunto de la reina Vasti (3,13-21).

— Es difícil admitir como esposa del rey y reina del imperio a una jovencita, cuyo origen se desconocía en la corte persa. Herodoto habla de Amestris como esposa de Jerjes y reina de Persia para los días precisamente a que se refiere el libro de Ester. Añádase que la dignidad real estaba reservada para mujeres de sangre persa.

— Mardoqueo aparece como desterrado en tiempo de Nabucodonosor (597) y como oficial de palacio en tiempos de Jerjes (486-465), lo cual es poco verosímil.

Esta libertad en el tratamiento de la historia nos hace pensar en un género literario de carácter más o menos artificial. La misma presentación de la intriga, limitada primero a dos personajes, Amán y Mardoqueo, y extendida luego a la hostilidad entre los dos pueblos, el persa y el judío, nos confirma en el margen de esa ficción literaria. El paralelismo del libro de Ester con otras obras novelescas son otro argumento en el mismo sentido.

Carácter religioso del libro

La primera lectura de Ester deja la impresión de un nacionalismo exarcebado, agravado por el odio entre los judíos y los gentiles. Cierto, es Amán quien desencadena la tragedia (3,6), pero ¿no es verdad también que Mardoqueo se muestra insolente frente al visir y provoca la aversión contra el judaísmo? (3,2-5). Del mismo modo la defensa de la propia vida ¿autoriza los excesos de una venganza sangrienta? (9,1-10). El nombre de Dios no aparece nunca a lo largo del libro, que es totalmente silenciado por el Nuevo Testamento y no se halla representado tampoco en la biblioteca de Qumran.

Sin embargo una lectura más atenta del libro permite emitir un juicio menos severo. Aunque no se le nombre expresamente, es Dios quien conduce la acción y los personajes dejan traslucir su fe en la Providencia. ¿No es la Providencia la que evoca Mardoqueo discretamente cuando explica a Ester el sentido de su elevación al trono? (4,13-14). ¿No son llamamientos tácitos al Cielo los gestos penitenciales de Mardoqueo (3,1), la invitación al ayuno dirigido por la reina a todos los judíos de Susa? (4,16). La tesis fundamental del libro además es la victoria de Dios y de su pueblo sobre los enemigos. Es decir, nuestro libro se coloca en la línea de Judit y Daniel, si bien es verdad que no alcanza la elevación espiritual de éstos.

En todo caso, es necesario reconocer que nos hallamos lejos de la doctrina evangélica del amor universal a todos, incluso a los enemigos. El libro de Ester lleva impresas las deficiencias e imperfecciones propias del Antiguo Testamento a que pertenece.

Oración de Mardoqueo

13,8-11.15-17 (13,8-14.17).

Teniendo presentes las grandes gestas del Señor en favor de su pueblo (Patriarcas y Exodo: vv.15-16), Mardoqueo pronuncia una oración (v.8), que presenta el siguiente esquema: a) Considerandos referentes a la omnipotencia y voluntad salvífica de Dios (vv.9-11); b) Mardoqueo justifica sus actitudes y su comportamiento respecto de Amán: Dios sabe que no ha sido por orgullo (vv.12-14); c) Plegaria propiamente dicha: primero los motivos en que se apoya (vv.15-16) y luego la petición (v.17).

Dios no solamente es el rey de Israel, sino el rey omnipotente, a quien todos y todo está sometido. Esta omnipotencia divina se ha manifestado primero en la obra de la creación, y luego a lo largo de la historia de la salvación en favor de su pueblo. ¿Quién podrá oponerse a sus designios salvíficos?

Como si tuviera miedo de que el Señor fuera a desentenderse del presente conflicto por considerarlo provocado por una actitud insolente de Mardoqueo, éste siente necesidad de justificarse ante Dios y lo hace diciendo que no ha sido él el insolente y el orgulloso, sino Amán, que reclamaba para sí honores divinos. En principio, dice Mardoqueo, yo estaría dispuesto a humillarme hasta besar las plantas de los pies de Amán por la salvación de Israel, pero Amán reclama un tributo que sólo a Dios se puede dar. En otras palabras, Mardoqueo declara que su Señor no es Amán sino Dios.

Como motivos para apoyar su plegaria, Mardoqueo recurre a los clásicos de siempre: los patriarcas (Abraham) y el Exodo. Dios eligió a los patriarcas y les hizo unas promesas, que ahora se hallan en peligro. Por tanto, la evocación del nombre de Abraham, es un llamamiento implícito a Dios, para que se acuerde de la palabra pronunciada en favor de su pueblo. Por medio de Moisés, el Señor salvó a su pueblo de la esclavitud egipcia. ¿Por qué no habría de repetirse ahora aquella gesta salvífica?

El que se halla en peligro, le dice Mardoqueo a Dios, es "tu

pueblo", "tu heredad", "tu parte": expresiones todas ellas que tratan de mover a Dios, haciéndole ver que los intereses del pueblo elegido son sus propios intereses.

Convierte nuestro luto en alegría. La liberación del pueblo redundará en la glorificación de Dios. El pueblo, salvado de la muerte, se reunirá en asamblea sagrada y continuará cantando las alabanzas del Señor.

Oración de Ester

14,1.3-5.12-14.

La oración de Ester presenta un esquema muy similar a la de Mardoqueo (13,8-17) y evoca asimismo la oración pronunciada por Judit en circunstancias paralelas (Jdt 9).

Viéndose en peligro de muerte ella y su pueblo, la reina Ester busca refugio en el Señor.

La oración empieza invocando a Dios como Señor, como rey y como único. Posiblemente la antítesis entre el "solo" y único Dios y Ester, que se encuentra "sola", ha sido intencionada, en orden a buscar la belleza literaria y también para contrastar la diferente naturaleza de ambas soledades. Aplicado a Dios, el adjetivo "solo" (único) es expresión de unicidad, infinitud y omnipotencia. Referido a Ester, expresión de abandono e impotencia. De hecho, Ester se halla a punto de tomar una iniciativa tan arriesgada para salvar a su pueblo del exterminio, que su propia vida se halla en peligro.

Por la historia sagrada, aprendida en los libros y de viva voz en el seno de la familia, Ester sabe que Israel es el pueblo elegido y la heredad de Dios; sabe que el Señor hizo graciosas promesas a los patriarcas y que siempre las ha cumplido con fidelidad. Esta evocación de la acción salvífica de Dios en el pasado, expresa implícitamente la convicción y la esperanza de que el Señor intervendrá también ahora en este momento de aflicción y de peligro.

Esta intervención salvífica en favor del pueblo elegido y en favor de Ester personalmente es implorada en la segunda parte de la lectura.

Ester pide para sí "un discurso acertado", para que cuando se halle en presencia del león (Asuero) pueda trocar el odio que ahora siente el rey contra los judíos en odio contra Amán y contra los persas. O sea, el "discurso acertado" equivale a palabras oportunas y adecuadas para el fin que se persigue: la salvación de Ester y de su pueblo y la ruina de Amán juntamente con los suyos. En circunstancias similares Judit había pedido algo semejante: "Dame una palabra seductora para herir y matar a los que traman duras decisiones contra tu alianza, contra tu santa casa y contra el monte Sión" (Jdt 9,13).

El libro de Ester, y en parte también el de Judit, lleva impresa la marca de un nacionalismo exacerbado, difícilmente armonizable con el universalismo y el amor a los enemigos, que enseña el Nuevo Testamento. Hay que tener en cuenta que nos hallamos en el A. T., sujeto a limitaciones e imperfecciones, como lo reconoce el propio Vaticano II. Una de sus mayores imperfecciones se localiza precisamente en este terreno de las relaciones de Israel con los demás pueblos, condenados a las más duras imprecaciones e incluso al exterminio.

LOS LIBROS DE LOS MACABEOS

Reacción antihelenista

Aunque ya había empezado mucho antes, según han demostrado los recientes descubrimientos arqueológicos, el proceso de helenización de Palestina se acentúa, naturalmente, con la conquista militar de Alejandro Magno en el año 331. Detrás de los soldados vienen el comercio, la literatura, las artes, los deportes, es decir, una nueva cultura y estilo de vida.

Ya en vida de Alejandro se levantaron ciudades helénicas por todo el Medio Oriente; entre todas se destaca Alejandría. Seleuco I fundó Seleucia, sobre el Tigris, y Antioquía, la capital del imperio seléucida. Jerasa, cuyas impresionantes ruinas perpetúan su recuerdo hasta nuestros días en el norte de Jordania, fue fundada por los seléucidas. Ptolomeo II hizo de la antigua Aco una nueva ciudad, que llamó Ptolemaida (1 Mac 5,15). La antigua Rabbat Ammón, capital de los ammonitas, fue reconstruida y rebautizada con el nombre de Filadelfia. Baisán se convirtió en Scitopolis (1 Mac 5,52; 2 Mac 12,19). Marisa (1 Mac 13,20) y Adora en Idumea (1 Mac 5,66) eran ciudades fuertemente helenizadas, lo mismo que Jope, Ascalón y Gaza. Algunas de estas ciudades formaban federaciones especiales, como la Decápolis, de que hablan los Evangelios.

Por su propio peso la cultura griega constituía una amenaza para la Ley judía, que implicaba unas exigencias y un género de

vida muy opuestos al estilo y gustos del helenismo. Si a esto se suma el que algunos seléucidas, por ejemplo Antíoco IV Epífanes, hayan querido imponer la helenización por la fuerza, entonces se explicará la aparición antihelenista, protagonizada por los Macabeos.

Los libros de los Macabeos presentan la helenización promovida por Antíoco Epífanes como una verdadera persecución contra la religión judía. Era la primera persecución, ya que las dominaciones anteriores (los asirios, los babilonios y los persas) afectaban no tanto a la fe yahvista, cuanto a los aspectos militar, político y social del pueblo.

Leyendo atentamente nuestros libros, junto al motivo religioso pueden descubrirse otros factores más que actúan como concausas en el movimiento macabeo. Está en primer lugar la rivalidad entre seléucidas y ptolomeos; las dos dinastías aspiraban a la posesión de Palestina. Existían asimismo rivalidades internas dentro del judaísmo entre las familias pudientes. Se advierte también la presencia del factor social: el pueblo llano se mantenía por lo general fiel al yahvismo y a la tradición, mientras que los acomodados y dirigentes se mostraban más complacientes con el helenismo.

Otras fuentes sobre la crisis macabea

Según los autores modernos, el libro de Daniel *ha sido escrito en el momento álgido de la crisis macabea, poco antes de la muerte de Antíoco Epífanes. No solamente ha sido escrito en el marco de la crisis macabea, sino que el transfondo y la motivación profunda del libro de Daniel es precisamente esa crisis. Emplea historias y leyendas acerca de una antigua figura llamada Daniel y una serie de visiones, con el fin de animar a los hombres de la resistencia contra Antíoco. Los reinos de este mundo, incluido el de Antíoco —dice el libro de Daniel—, desaparecerán para dar paso al reino mesiánico. Algunos pasajes tienen claramente presente a Antíoco IV, presentado como un arrogante perseguidor de los judíos, por lo cual se verá castigado (7,24-25; 8,23ss.; 9,26-27). En el cap. 11 tenemos un resumen de los acontecimientos que van desde Alejandro Magno a Antíoco IV. Aunque no se dan nombres, son fácilmente reconocibles los hechos y los protagonistas.*

Los libros XII-XIII de las "Antigüedades Judías" de Flavio Josefo *cubren el período que va desde Alejandro Magno hasta casi la invasión romana. Tiene asimismo una breve descripción de la crisis macabea en la "Guerra judía" (1,1-2).*

Actualmente tenemos también los manuscritos de Qumran. *La secta judía a la que pertenecen estos documentos se remonta al período macabeo. Posiblemente los ascendientes de los esenios son los asideos de que habla el primer libro de los Macabeos (2,42). Muchos autores identifican al "sacerdote impío", de que se habla en dichos documentos, con Jonatán Macabeo. Y junto a éstos, otros personajes más del período macabeo pueden estar presentes en la literatura de Qumran.*

Primer Libro

El primer libro de los Macabeos recoge los acontecimientos que van desde la ascensión de Antíoco IV al trono (175) hasta la muerte del sumo sacerdote Simón (134). O sea en números redondos cubre un período de 40 años.

Después de un prólogo, que se extiende a lo largo de dos extensos capítulos (cc.1-2), el cuerpo del libro describe por orden cronológico la actividad de los tres hijos de Matatías: Judas (3,1-9,22), Jonatán (9,23-12,54) y Simón (13-16).

Como toda la historiografía del A. T. en general, el primer libro de los Macabeos es más una teología que una historia en el sentido estricto de la palabra. Esto no desvirtúa sin embargo el fondo histórico del libro. Sin duda el autor de 1 Mac tuvo a su disposición documentos y tradiciones que le permitieron conocer la realidad en sus líneas fundamentales. Es decir, en cuanto al fondo el 1 Mac refleja la realidad histórica. Esta objetividad básica de 1 Mac adquiere mayor relieve cuando se le compara con 2 Mac. Naturalmente en cuanto a la presentación de los hechos

el 1 Mac ha gozado de la libertad de los historiadores antiguos, incluidos los bíblicos.

El libro no defiende ninguna tesis doctrinal concreta ni tampoco da lecciones morales directas. Es sin embargo un admirador apasionado de los Macabeos y de todos cuantos se alinearon con ellos en la lucha antihelenista. De ahí que presente y a veces glose los ejemplos de los que con su fe ardiente, su confianza en la providencia y su fuerza de alma libertaron la patria e hicieron posible la observancia de la Ley, lo cual supone una enseñanza indirecta. A pesar de que nunca se menciona el nombre de Dios a lo largo del libro, sin embargo la fe y la confianza del autor en la providencia divina se traslucen por todas partes (2,61; 3,18ss.; 4,10ss.; 9,46; etc). Ciertamente el autor no concede a Dios una intervención tan directa en el desarrollo de los acontecimientos, como le concede, por ejemplo, el segundo libro de los Macabeos y otros libros históricos de la Biblia.

Segundo Libro

Aunque los dos versan sobre el mismo argumento, sin embargo los libros de los Macabeos son distintos e independientes. Según lo dice expresamente su autor (2,19-24), el 2 Mac es un resumen de la obra en cinco volúmenes escrita por Jasón de Cirene, judío piadoso de la diáspora de Cirenaica. La obra original de Jasón no se ha conservado.

Encabezan el libro dos cartas que los judíos de Jerusalén envían a sus hermanos de Egipto para exhortarles a celebrar la fiesta de la Dedicación del templo. Con ello se da a conocer la preocupación fundamental del libro, centrado en el templo de Jerusalén. El cuerpo del libro se descompone en cinco partes, que pudieran responder a los cinco volúmenes de la obra de Jasón:

1) Santidad e inviolabilidad del templo (3,1-40).

2) Intrigas entre Jasón y Menelao, que conducen al saqueo del templo y a su profanación por Antíoco Epífanes. La cólera de Dios pesa sobre Israel. Los mártires expían por el pueblo (cc.4-7).

3) La cólera se ha cambiado en misericordia. Judas vence a los paganos. Dios hace pagar al sacrílego Antíoco IV el precio de sus crueldades. El templo es purificado y tiene lugar la fiesta de la Dedicación (8,1-10,9).

4) Judas consigue para casi toda Palestina la relativa libertad de que gozaba Jerusalén y el santuario (10,10-13,26).

5) Alcimo se hace proclamar sumo sacerdote, pero se le prohíbe la entrada en el templo. Nicanor, su protector, pierde la vida. En adelente Dios guardó su morada libre de toda profanación. La fiesta de la Dedicación evocará cada año el recuerdo de esta victoria sobre Nicanor (14,1-15,37).

En el epílogo (15,38-40) el autor señala que ha logrado el fin que se propuso al escribir su libro.

En la introducción (2,20-32) manifiesta el autor expresamente las intenciones que ha tenido al componer el libro. Quiere conseguir una narración agradable, aunque para ello tenga que violentar algo la obra de Jasón. Su propósito no es escribir historia en el sentido estricto de la palabra. Esta advertencia del autor es importante, pues es la sola vez que un autor sagrado habla expresamente de los procedimientos literarios que piensa emplear.

La obra está en consecuencia con lo que dice el prólogo. Las cinco partes o cuadros que componen el cuerpo del libro están redactados en un estilo oratorio que tiende a agradar, mover y persuadir. Vienen a ser cinco sermones o discursos. El autor sabe elegir los episodios y poner de relieve todo su patetismo con el fin de ganarse al lector y provocar la simpatía o la antipatía hacia las personas y las causas que describe. Así, por ejemplo, Jasón, Menelao, Antíoco, Alcimo y Nicanor son descritos con rasgos siniestros y aparecen como innobles villanos, mientras que Onías, Judas, Eleazar y Razías son héroes que sufren injustamente por su pueblo. Las crueldades de los enemigos son descritas con crudeza y realismo (6,18-7,42), lo mismo que las intervenciones milagrosas de Dios en favor de los judíos (3,23-40). Abundan los epítetos hirientes, las notas mordaces, los

recursos efectistas, el estilo grandilocuente y ampuloso, propio todo ello del estilo oratorio. Estamos dentro de la "historia patética", un género literario muy extendido por aquel entonces en el mundo griego.

El valor histórico del 2 Mac ha sido siempre un problema muy debatido. Se ha insistido mucho en el carácter legendario y teológico del libro, sobre todo cuando se le compara con 1 Mac. Con todo hay que reconocer que 2 Mac contiene mucho material histórico auténtico y genuino, especialmente en lo que se refiere a los primeros pasos del proceso de helenización de Jerusalén. El 2 Mac cubre solamente quince años de la historia macabea (175-160).

El 2 Mac acentúa más que 1 Mac el aspecto religioso del conflicto. Se multiplican más las plegarias antes de las batallas; la observancia del sábado se hace más estricta; adquiere realce el martirio padecido por causa de la fe y la fe en la resurrección juntamente con la retribución de ultratumba.

1 MACABEOS

La cultura griega presiona sobre Israel

1,11-16.43-45.57-60.65-67.

Las dominaciones asiria, babilónica y persa, que Israel había sufrido anteriormente, habían sido predominantemente políticas. La religión yahvista había sido siempre respetada por lo menos en las leyes. La dominación griega, en cambio, desborda el ámbito de lo político y se extiende al terreno cultural y religioso. Se trata de todo un proceso de helenización.

El 1 Mac atribuye esta embestida impía y siniestra a Antíoco IV y a un porcentaje de judíos renegados, que no solamente se dejaron helenizar ellos, sino que se convirtieron en militantes de la helenización.

En algunas monedas Antíoco IV (175-164) lleva el título de "Theos Epiphanes", es decir, "Manifestación de Dios". Pero no existen pruebas muy apodícticas para demostrar que Antíoco insistiera mucho en su carácter divino y menos que quisiera convertir al pueblo en una comunidad religiosa que le rindiera culto en orden a unificar el imperio. Ordinariamente el título era "Epiphanes", expresión que no debía significar mucho más que "preclaro" o "ilustre". En compañía de otros más, había sido entregado por su padre a Roma en calidad de rehén, según había sido estipulado en el tratado de Apanea (año 188).

El grupo de renegados helenófilos es presentado como una minoría activa, que incitaba al pueblo, el cual se pasaría más tarde a sus filas en gran número (v.58). La nueva política estaba orientada a terminar con la segregación, tan fuertemente acentuada por Esdras-Nehemías, tres siglos antes. ¿Cuáles son los males que les han sobrevenido? No está claro, ya que las autoridades persas y griegas respetaron en general a los judíos. Probablemente lo que pretendían los helenófilos era mejorar y potenciar la situación económica a base de relaciones más estrechas con los pueblos vecinos. Los helenófilos eran hombres como Hircano, hijo de José, pertenecientes a las clases adineradas y dedicados al comercio.

Algunos de los más decididos se fueron al rey en busca de apoyo. Su jefe era Jasón, hermano del sumo sacerdote Onias (2 Mac 4,7-17).

El gimnasio era una de las instalaciones deportivas, propia de las ciudades-Estado griegas. Por tanto su introducción en Jerusalén no implicaba tanto una relajación y un nuevo modo de vida cuanto una nueva constitución política, la correspondiente a las ciudades-Estado griegas, las cuales tenían al frente un cuerpo y consejo de ciudadanos. Desde el punto de vista político, social y económico, este estatuto colocaba a Jerusalén en un rango superior, le facilitaba las relaciones con las demás ciudades del imperio sirio y le ofrecía mayores oportunidades comerciales.

Bajo esta nueva constitución, la circuncisión, el sábado y la separación de los gentiles ya no se exigían. Los judíos que quisieran podían seguir observando estas prácticas, pero habían dejado de ser ley oficial. Eliminada la Ley, caía también la Alianza, de la cual la Ley era como la Carta Magna.

¿Por qué Antíoco proscribió de manera tan solemne prácticas de tanta solera como el sacrificio, el sábado, la circuncisión, las cuales, juntamente con el templo y el sacerdocio y la Ley, constituían lo más específico y característico del judaísmo frente a los pueblos paganos? Los helenófilos querían terminar de una vez para siempre con el exclusivismo judío, para lo cual necesitaban suprimir los símbolos.

Por lo que se refiere a Antíoco, éste era de cultura griega, tolerante con las religiones extranjeras; por tanto, en él los motivos para un tal decreto debían ser más bien políticos. Dada su posición de provincia fronteriza con Egipto, lo que el rey sirio quería en este área geográfica era un pueblo adicto. Ahora bien, la corriente antihelenista, fiel a las prácticas tradicionales, representaba una rebelión y un rechazo de lo pactado entre él y el partido helenófilo (1,11-16) y por tanto la Ley judía debía ser declarada ilegal y el culto judío debía acomodarse a la nueva constitución de la ciudad.

Los vv.57-60 describen los resultados desastrosos del decreto que ponía la Ley judía fuera de ley. El honor en que se tenían en este momento a la Ley, la alianza y el templo, puede verse en el libro del Eclesiástico, el cual consideraba la alianza y la Ley como la sabiduría de Dios (24,32), y el templo junto con el sacerdocio eran los medios por los que la bendición de Dios llegaba al pueblo (50,20-21).

El decreto salió en el verano del 167, y el siete de diciembre el "ara sacrílega" se entronizaba sobre el altar. El 2 Mac 6,2 dice que Antíoco había dedicado el templo a Zeus olímpico. Su intención no debía ser introducir un nuevo dios, sino más bien dar al Dios judío un nombre griego. Para el rey sirio, y lo mismo para los helenófilos, Zeus olímpico, Baal Shamim, Zeus Hospitalario (2 Mac 6,2) y el Dios judío de los Cielos no eran más que un solo y único Dios, sólo que en cada caso recibía el nombre local. La intención en el fondo era sacar al culto judío de su particularismo y darle un matiz y alcance más universal.

A primera vista, los libros de los Macabeos presentan a Antíoco como un verdadero perseguidor y a los judíos helenófilos como auténticos apóstatas. Una lectura más atenta y un estudio más profundo de la crisis macabea podría matizar algo las cosas. ¿No se trataba, en el fondo, de dos concepciones del yahvismo, una más pegada a la tradición y otra más aperturista, que pudo ciertamente caer en excesos?

Yo, mis hijos y mis hermanos nos mantendremos en la alianza de nuestros padres

2,15-29.

El primer chispazo de la rebelión frente a la política de Antíoco y de los judíos helenófilos salta en la ciudad de Modín. Para probar la lealtad de sus súbditos, Antíoco manda ofrecer sacrificios en todas las ciudades, lo cual suponía una infracción de la Ley. A partir de la reforma de Josías (2 Re 23) se habían suprimido los altares y santuarios de provincias y se había centralizado el culto en Jerusalén, según ordena el Deuteronomio (12,14).

Los enviados del rey tropiezan en Modín con la fortaleza y audacia de Matatías, que no solamente no se pliega a las exigencias reales, sino que lanza el grito de rebelión, el cual constituirá el comienzo de la gesta macabea. Los oficiales del rey emplean primero el arma de la adulación: *Eres un personaje ilustre, un hombre importante de este pueblo y estás respaldado por tus hijos y parientes.* Luego recurren a la persuasión: *Adelántate el primero, haz lo que manda el rey, como lo han hecho todas las naciones y los mismos judíos y los que han quedado en Jerusalén.* Finalmente apelan al soborno: *Tú y tus hijos recibiréis el título de amigos del rey, os premiarán con oro y plata y muchos regalos.* Los "amigos del rey" era un término técnico para designar el grupo de los ministros y consejeros que asistían al rey en el gobierno del imperio.

Por las palabras de los delegados reales se ve que muchos de los dirigentes judíos de la ciudad santa se habían pasado ya al partido helenista. A pesar de todo Matatías se muestra inflexible y su respuesta es una verdadera proclamación de fe y fidelidad a la Ley, a la alianza y a toda la herencia de los padres, que el ilustre jefe de Modín consideraba atacada directamente por el decreto y comprometida por la condescendencia de los helenófilos.

Después de las palabras de Matatías, el gesto del judío, que se adelanta a sacrificar, aparece no sólo como una apostasía sino como un desafío al liderazgo del jefe de Modín, convertido ya en virtual caudillo de la rebelión macabea.

El autor de 1 Mac dramatiza, posiblemente, la escena de Modín, y para subrayar su significación la compara al gesto de Finés (Núm 25). Nieto de Aarón, Finés había tomado la iniciativa contra un hombre que comprometía la pureza y el exclusivismo israelita, mezclándose con una prostituta sagrada al servicio de Baal de Peor. La intervención de Finés es evocada por el Eclesiástico (45,28-29). En este texto se ha inspirado probablemente el autor de 1 Mac.

A grandes voces proclama la rebelión y se pone al frente de ella. Los acantilados, las rocas y las grutas del desierto de Judá eran tradicionalmente el lugar de refugio para cuantos se colocaban fuera de la ley.

Hijos, sed fuertes y manteneos firmes en la Ley

2,49-52.57-64.

Lo mismo que otros grandes caudillos del pueblo elegido, por ejemplo Jacob (Gén 49), Moisés (Dt 33), Josué (Jos 23), Samuel (1 Sam 12) o los hijos de Jacob en los "Testamentos de los Doce Patriarcas", Matatías pronunció también su discurso final en presencia de sus hijos.

En aquella situación extremadamente grave los exhorta a continuar la lucha por la Ley y la alianza hasta dar la vida, si fuere necesario. El tema de la Ley es constante a lo largo del discurso.

Para estimular el celo de sus hijos, Matatías evoca el recuerdo de los grandes personajes de Israel, cuyo heroísmo puede ahora servir de ejemplo. El primero es Abraham, el cual se mantuvo fiel en la prueba y fue justificado ante Dios. ¿A qué prueba se refiere el autor? Probablemente a la del monte Moria, donde el patriarca estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac (Gén 22). Es posible que el 1 Mac tuviese delante el retrato que hace de Abraham el Eclesiástico: "Abraham, padre insigne de una mul-

titud de naciones, no se halló quien le igualara en gloria. Guardó la Ley del Altísimo y con él entró en alianza. En su carne grabó la alianza y en la prueba fue hallado fiel" (44,19). San Pablo evocará también la figura de Abraham, pero insistirá no en el cumplimiento de la Ley, sino en la fe como medio de justificación (Gál 3,1-9; Rom 4).

En tiempo de José no habia tenido todavia lugar la revelación de la Ley, por eso su evocación aquí es un anacronismo. El autor tiene sin duda presente la fidelidad de José de una manera general. El elogio de Finés también parece estar calcado sobre el Eclesiástico (45,30). Ambos textos emplean expresiones similares. Al poner en boca de Matatías "Finés, nuestro padre", el autor de 1 Mac da por válido y legitimo el sacerdocio de los asmoneos, que se lo habían arrebatado a Onías y a su dinastía.

Respecto de la lealtad de David, no está claro a qué hecho concreto se refiere. Posiblemente tiene presente lo mismo que el Eclesiástico (47,1-11) una lealtad de tipo general. La promesa del reino eterno se contiene en la profecía de Natán (2 Sam 7). El Eclesiástico (48,1-12) presenta a Elías como el profeta del fuego, que quema su vida en celo ardiente por la causa del yahvismo, el cual pasaba en sus días una grave crisis a causa de Ajab y Jezabel (1 Re 17-21).

La historia de Ananías, Azarías y Misael (Dan 3) es paralela a las historias de Dan 6 y 2 Mac 6-7. Nuestro texto demuestra que este tipo de literatura debia ser frecuente en tiempo de los Macabeos. Su finalidad era exhortar a los creyentes a permanecer firmes en la fe y en el cumplimiento de la Ley.

La fortaleza de Daniel bajo la persecución (Dan 6) constituia un buen ejemplo para los Macabeos. De hecho el libro de Daniel ha sido escrito durante la crisis macabea y su finalidad primordial era la de consolar a los creyentes en medio de la prueba y exhortarlos a permanecer firmes en la fe, en la observancia de la Ley y en la esperanza.

El "hombre pecador o impío" es sin duda Antíoco, el cual tendría un final deshonroso y vil, convertido en podredumbre y gusanos (cf He 12,20-23). En la muerte afrentosa de Antíoco, el autor ve cumplida la doctrina tradicional de la retribución: "He visto al impío muy arrogante empinarse como un cedro del Líbano; pasé de nuevo y ya no estaba, lo busqué y no se lo encontró" (Sal 37,35-36).

Esta evocación de las grandes figuras del pasado para estímulo de los presentes guarda semejanzas con la lista del Eclesiástico (cc.44-49) conocida probablemente por el autor de 1 Mac, ya que parece inspirarse en ella algunas veces. El c. 11 de la carta a los Hebreos nos ofrece una versión cristiana del mismo procedimiento.

Purificación del templo y rededicación del altar

4,36-37.52-59 (4,52-59).

Los libros de los Macabeos subrayan sobre todo el aspecto religioso de la gesta. De ahí la importancia que conceden al templo como centro de la vida del pueblo y marco necesario para la observancia integral de la Ley.

Saqueado y profanado por los gentiles (1 Mac 1,23.57), el templo fue purificado y consagrado de nuevo, una vez que los macabeos consiguieron las primeras victorias. Nuestro texto coloca la fecha de este fausto acontecimiento en diciembre del año 164. O sea tres años justos después de la profanación con los sacrificios paganos (1,62; 4,54).

El acontecimiento litúrgico se desarrolló en medio de gran solemnidad y entusiasmo. Para un acompañamiento musical semejante puede verse la fiesta de la dedicación de las murallas de Jerusalén en tiempo de Nehemías (Neh 12,27-43). Al sacrificio oficial siguieron otros muchos ofrecidos por los particulares.

Las fiestas de la dedicación duraron ocho días, de acuerdo con el precedente creado por Salomón y por Esdras en la inauguración del templo de Jerusalén (1 Re 8,66) y en la renovación de la alianza (Neh 8,18) respectivamente. El 2 Mac 1,9; 10,6-8 compara la fiesta de la rededicación a la de los Tabernáculos, fecha en que fueron inaugurados el primero y segundo templo (1 Re 8,2.65 y Esd 3,4).

Posiblemente la rededicación del templo fue concebida como una réplica de la fiesta pagana del día del nacimiento del rey, que se celebraba el día 25 de cada mes; y la procesión, como una réplica a las procesiones del dios griego Dionisio (2 Mac 6,7).

El 2 Mac 1,8 alude a la iluminación que acompañaba a la fiesta. En realidad el tema del fuego juega papel importante a lo largo de toda la segunda carta de 1 Mac 1,10-36, que constituye una exhortación a la celebración de la fiesta. Josefo la llamaba la fiesta de las "luminarias", y los judíos siguen practicando hasta nuestros días la costumbre de encender una lámpara de más en cada uno de los días de la fiesta.

La celebración anual de la fiesta no parece probable inmediatamente después del 164, pues Jerusalén seguía siendo escenario de luchas y las fuerzas gubernamentales continuaron dueñas de la ciudadela hasta el 141. Como ya hemos dicho, el 2 Mac empieza con dos cartas invitando a los judíos residentes en Egipto a observar la fiesta. El 4.° evangelio se refiere a ella como a una fiesta de invierno bajo el nombre de "enkaínia", que parece ser una traducción del hebreo "janukká", nombre conservado por los judíos hasta la actualidad.

Muerte de Antíoco IV

6,1-13.

De la muerte de Antíoco existen tres versiones distintas en los libros de los Macabeos. Esta de 1 Mac 6,1-17 y otras dos en 2 Mac 1,11-17 y 9,1-29 respectivamente. Existen diferencias notables entre las tres; sobre todo 2 Mac 1,11-17 hace una presentación de los hechos muy distinta de las otras dos. Existe naturalmente una coincidencia fundamental: los tres relatos subrayan con más fuerza el sentido teológico de los hechos que los hechos mismos. Aquí radica precisamente la razón de las diferencias.

Nuestro texto vuelve a tomar el hilo de la historia que se

había interrumpido en 3,37, donde, una vez cruzado el Eufrates en la primavera del 165, Antíoco atravesó las provincias superiores. Después de alguna actividad sobre la costa del golfo pérsico, se internó hacia las regiones de Elimaida y Persia. Una serie de acontecimientos y noticias siniestras producen una fuerte depresión en Antíoco, que enferma y muere.

El imperio sirio estaba dividido en provincias, que seguían llamándose satrapías, como en la administración persa (cf 2 Mac 9,25). Entre éstas estaban, por ejemplo, Cilicia, Persia, Media y las satrapías superiores (2 Mac 4,36; 1 Mac 3,31; 2 Mac 9,25). Esta parte alta o provincias superiores es el escenario de la campaña de Antíoco (3,37). Se ve que la suerte le fue adversa o por lo menos no pudo reunir los fondos que necesitaba, de ahí su decisión de apoderarse de los tesoros sagrados de Elimaida. Elimaida era una región montañosa, no una ciudad, que estaba al oeste de Persia. Posiblemente el autor confunde aquí a Antíoco IV con su padre, Antíoco III, que ciertamente murió en Elimaida, mientras robaba el templo de Bel. El 2 Mac 1,11-17 dice que Antíoco IV fue muerto por los sacerdotes del santuario de Nanea, mientras intentaba apoderarse de sus riquezas. Se dice que este templo estaba en Persia, pero no se precisa el lugar. La costumbre de recurrir a los tesoros de los santuarios para costear las campañas o sanear la hacienda pública se ve que ha sido constante a lo largo de la historia.

Basados en los datos bíblicos y en los que proporcionan los escritores profanos, especialmente el historiador griego Polibio, contemporáneo de Antíoco IV, los autores modernos aseguran que Epífanes murió en Tebae, a medio camino entre Persia y Media. De ahí que la ciudad que intentó tomar para apoderarse de sus riquezas debió ser Persépolis, fundada por Ciro como capital de su imperio.

Las noticias que le llegan de Judea resumen los acontecimientos descritos en 4,28-61. A través de ellas se constata el fracaso de la política del rey en el terreno militar, porque sus tropas han sido derrotadas, y en el terreno cultural de la helenización de la ciudad santa, porque el templo ha sido purificado y Jerusalén ha recuperado sus defensas.

Las diferencias entre los tres relatos referentes a la muerte de Antíoco se hacen más fuertes cuando describen las causas inmediatas que la produjeron: nuestro texto habla de una depresión nerviosa; el 2 Mac 9 alude a un accidente de carro; Polibio habla de locura.

Cuando el autor coloca en boca de Antíoco las palabras: *Yo, que era bueno* ("feliz" no es exacto) *y querido, cuando estaba en el poder,* no dice más que la verdad. Antíoco IV fue un rey popular; su hijo fue apellidado "Eupator" (= de buen padre). Sin embargo, a través de nuestro texto y a través de 1/2 Macabeos en general se tiene una imagen de Antíoco muy distinta. La razón está en que los autores sagrados sólo presentan la cara religiosa de los acontecimientos cargando incluso las tintas. Las circunstancias trágicas y afrentosas que rodean su muerte tienen razón de castigo por la persecución de los judíos y la profanación de Jerusalén. Una vez más se cumple la ley de rígida retribución (2 Mac 2,62-63).

2 MACABEOS

Ejemplo de Eleazar

6,18-31 (6,18.21.24-31).

La descripción del martirio de Eleazar es una historia ejemplar del estilo de las historias de Sidrac, Misac y Abdenago (Dan 3) y de Daniel en el pozo de los leones (Dan 6). Todas ellas son contemporáneas, nacidas durante la crisis macabea y destinadas a exhortar y confortar a los fieles yahvistas en medio de la prueba.

El 1 Mac (2,5; 6,43) habla de Eleazar, llamado Avarán, hijo de Matatías. Pero el Eleazar que protagoniza nuestra lectura es desconocido. Otra prueba más de su carácter ejemplar y moralizante. Otra forma de este nombre, que significa "Dios ha ayudado", es Lázaro.

El cerdo era animal impuro (Lev 11,7). Precisamente a raíz del exilio esta prohibición empezó a tener tanta importancia que en Is 65,3-4 aparece en paralelismo con la condenación de los sacrificios ofrecidos a los ídolos: "Pueblo que me irrita en mi propia cara de continuo, que sacrifican en los jardines y queman incienso sobre ladrillos; que habitan en tumbas y en antros hacen noche; que comen carne de cerdo y en cuya vajilla hay bazofia inmunda".

Queriendo salvar a Eleazar, los encargados del banquete sacrificial contrario a la Ley le ofrecen la posibilidad de simular

obediencia al rey, comiendo otra clase de carne, que él mismo podía preparar para tranquilidad de su conciencia. Pero el anciano doctor de la Ley (v.18), cargado de años y cargado de virtud y fortaleza, no accedió a esta simulación, que no sería más que una mentira y una cobardía y un mal ejemplo para los demás, especialmente para los jóvenes. La historia del cristianismo pone en boca de Policarpo una respuesta muy similar, inspirada quizá en la del venerable judío: "Ochenta y seis años hace que sirvo a Cristo y nunca me ha defraudado, ¿cómo voy a blasfemar de mi Rey, que me ha salvado?"

Aunque de momento me librase del castigo de los hombres, no me libraría de la mano del Omnipotente, ni vivo ni muerto. Estas palabras de Eleazar son una confesión de fe en la vida futura y en la existencia de una suerte distinta para buenos y para malos. Efectivamente fue la crisis macabea la que hizo luz sobre los problemas de ultratumba, que tanto habían torturado a las generaciones anteriores, por ejemplo a Job y al Qohelet. Sobre la fe en la resurrección y en la vida futura véanse 2 Mac 7,9; 12,38-46; Dan 12,1-3.

Eleazar se muestra pronto a morir por las leyes venerables y santas. El 2 Mac 7 va a describir con rasgos vivos y realistas el caso de los siete hermanos, que siguieron las huellas del anciano Eleazar, cuyo martirio fue ejemplo para todos, especialmente para los jóvenes (véanse también 8,21; 13,14).

A los encargados de conducirlo al suplicio, las palabras y la conducta de Eleazar les pareció una locura. Es lo que dice el libro de la Sabiduría: "Creyeron los insensatos que habían muerto; tuvieron por desdichada su salida de este mundo y su partida de entre nosotros por completa destrucción, pero están en la paz. Aunque a juicio de los hombres hayan sufrido castigos, su esperanza estaba llena de inmortalidad; por una corta corrección recibirán larga recompensa, pues Dios les sometió a prueba y los halló dignos de sí, los probó como oro en el crisol y como holocausto los aceptó" (Sab 3,1-5).

Muerte heroica de siete hermanos

7,1-2.9-14.

Al martirio de un venerable doctor de la Ley (6,18-31) siguen ahora los de siete hermanos, que mueren heroicamente juntamente con la madre. La historia de los siete hermanos con la madre, muriendo con la esperanza en la vida futura, presenta cierto paralelismo con el ejemplo que los saduceos proponen a Jesús en orden a ridiculizar la creencia en la resurrección (Lc 20,27-38). La historia reaparece en el 4 Mac, donde se describen los sufrimientos de los hermanos y de la madre con gran lujo de detalles. Además de estos paralelismos, nuestro relato presenta otra serie de indicios y características que parecen colocarlo en el género novelado de la historia ejemplar: el número siete (cf 1 Sam 2,5; Rut 4,15; Jer 15,9); la acumulación de suplicios; la progresión teológica de las palabras de los hermanos en el momento de morir, que tienen su clímax en las del más pequeño, o sea en el último; la ausencia de datos concretos, como por ejemplo el lugar del martirio y los nombres de los hermanos; la misma presencia del rey. Esta presentación artificial y dramática de los hechos, con fines pedagógicos y moralizantes, no desvirtúa para nada el fondo histórico de los mismos, del cual no se puede dudar (cf 1 Mac 1,65-66).

Además de la lealtad y fidelidad a la Ley en medio de la persecución, muy frecuente en 1/2 Macabeos (cf 1 Mac 2,49-64; 6,18-31; 2 Mac 8,21; 13,14), la historia de los siete hermanos pone de relieve otros dos temas teológicos importantes: el valor expiatorio de los sufrimientos del justo (v.38) y la esperanza de la resurrección.

El valor expiatorio de los sufrimientos del justo había aparecido ya en 5,17-20 y 6,12-17, pero nuestro relato lleva la idea más lejos, al indicar que con la muerte de los mártires puede terminar la cólera de Dios (v.38).

La esperanza en la futura resurrección se expresa con vigor y precisión en las palabras pronunciadas por el segundo hermano en el momento de morir: *Tú, malvado, nos arrancas la vida presente; pero, cuando hayamos muerto por su Ley, el rey del uni-*

verso nos resucitará para una vida eterna. Hasta la crisis macabea los israelitas no tuvieron idea clara del dogma de la resurrección. A través de algunos salmos se dejan entrever fugaces rayos de luz a modo de intuiciones esporádicas (16,10-11; 49,16; 73,24), pero una formulación clara y generalizada no aparece hasta el libro de Daniel (12,1-3) y nuestro pasaje de 2 Mac. Los israelitas creían ir todos a juntarse con sus antepasados en el seol, donde tenía lugar una supervivencia fláccida y sin consistencia, que apenas merecía el nombre de tal, pues se trata de una existencia puramente pasiva sin actividad alguna: "Porque en la muerte nadie de ti se acuerda; en el seol, ¿quién te puede alabar?" (Sal 6,6). Los dogmas de ultratumba se fueron abriendo paso a través del forcejeo y discusiones a que dieron lugar los libros de Job y Qohelet, los cuales pusieron en tela de juicio y se rebelaron contra las soluciones que se venían dando al problema de la retribución. Un profeta desconocido, un tanto nacionalista, distinguía entre Israel y sus enemigos, y pudo decir después del destierro que: "Los muertos no vivirán, las sombras no se levantarán, pues los has castigado, los has exterminado y has borrado todo recuerdo de ellos... Revivirán tus muertos, sus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras" (Is 26,14 y 19). El libro de Daniel (12,1-3) se refiere a la resurrección de los muertos que han dado su vida por la causa de Dios y de la Ley. Esta es la creencia también de nuestro texto (2 Mac 7,9). Un siglo más tarde el libro de la Sabiduría se expresará todavía con más claridad (Sab 1-5).

Las palabras del cuarto hermano recuerdan a Mt 10,28: "Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo". Nótese asimismo que el cuarto hermano niega la resurrección para una vida gloriosa al rey e implícitamente a todos los impíos: *Tú en cambio no resucitarás para la vida* (v.14). Con todo no escaparán al juicio divino (v.35). Habrá que esperar hasta el evangelio de san Juan para encontrar un texto que hable claramente de la resurrección de los impíos (Jn 5,27-29).

Fe y fortaleza de la madre de los siete hermanos

7,1.20-31 (7,1.20-23.27b-29).

Después de describir la muerte de los seis hermanos (7,1-19), el autor centra la atención en la intrepidez de la madre, que se mantiene al mismo nivel de sus hijos y que va a preparar para la suprema prueba al más joven de los siete.

La madre vuelve sobre las palabras pronunciadas por el tercer hijo y las desarrolla con más amplitud: "Por don del Cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de El espero recibirlos de nuevo" (7,11). Las palabras de la madre son reminiscencia del Sal 139,13-14 y de Job 10,10-12:

"Porque tú mis riñones has formado,
me has tejido en el vientre de mi madre;
yo te doy gracias por tan grandes maravillas;
prodigio soy, prodigios son tus obras."

"¿No me vertiste como leche
y me cuajaste como la cuajada?
De piel y de carne me vestiste
y me tejiste de huesos y de nervios.
Luego con la vida me agraciaste
y tu solicitud cuidó mi aliento".

El rey se esfuerza por apartar al hijo menor de la fe y llevarlo a la apostasía, para lo cual emplea un razonamiento y un lenguaje muy similar al de los oficiales que querían disuadir a Matatías (1 Mac 2,18). Sus palabras se estrellan contra el temple e intrepidez del muchacho. Entonces recurre a la madre, para que presione sobre su hijo. Se trata de recursos literarios que dan más fuerza y dramatismo al relato.

Lejos de disuadirlo, la madre le hace unas reflexiones de gran profundidad teológica, en orden a fortalecer su fe y prepararlo para el martirio. Evoca el tema de la creación y de la recreación: si Dios puede crear el universo y particularmente al hombre de la nada, entonces el hijo menor puede estar seguro

que ese mismo Dios lo resucitará de la muerte, lo mismo que a sus hermanos, y que todos, junto con la madre, disfrutarán de nueva vida. Estas reflexiones constituyen una nueva contribución al tema de la resurrección.

Cuando hubo terminado de hablar la madre, el hijo se mostró dispuesto a obedecer la Ley de Moisés antes que al rey, y además le conminó con el juicio de Dios.

Sacrificio expiatorio por los difuntos

12,43-46.

Dos dogmas importantes se contienen en esta breve lectura: la esperanza en la resurrección de los muertos en defensa de la fe y el valor expiatorio de los sacrificios y oraciones ofrecidos por los difuntos. El primer dogma lo encontramos afirmado en otros varios textos del 2 Mac y en Dan 12,1-3. El segundo es la primera y casi única vez que aparece en toda la Sagrada Escritura.

Los protagonistas son los soldados judíos caídos en la expedición contra Gorgias al sur de Palestina (1 Mac 5,55-68). Al ir a recogerlos para enterrarlos con sus padres, se encontraron bajo las túnicas de los muertos objetos consagrados a los ídolos de Yamia. Estos objetos formaban parte del botín que las tropas judías habían tomado al ejército enemigo. Ahora bien la Ley prohibía reservarse cosa alguna del botín; debía ser destruido en su totalidad, especialmente las esculturas de los dioses paganos, como sacrificio en honor de Yahveh: "Quemaréis las esculturas de sus dioses y no codiciaréis el oro y la plata que los recubren, ni lo tomarás para ti, no sea que por ello caigas en un lazo, pues es una cosa abominable para Yahveh tu Dios; y no debes meter en tu casa una cosa abominable, pues te harías anatema como ella" (Dt 7,25-26).

Consiguientemente los soldados habían muerto en estado de pecado, pecado que, de acuerdo con la doctrina de la solidaridad, podía afectar a toda la comunidad (cf Jos 7). De ahí que se

organizaron súplicas para que quedara completamente borrado el pecado cometido (v.42).

Además de estas súplicas Judas reunió entre sus hombres cerca de dos mil dracmas y las envió al templo de Jerusalén, para que se ofrecieran sacrificios expiatorios y los soldados quedaran liberados también.

Como el propio autor sagrado afirma expresamente, este gesto de Judas implica dos cosas: primero, la esperanza en la resurrección de los soldados muertos; segundo, la convicción de que los sacrificios y consiguientemente las oraciones en general, ofrecidos por los difuntos, tienen valor expiatorio, o sea pueden liberarlos de sus pecados después de muertos.

En el fondo de la esperanza de Judas en la resurrección de los soldados y en el perdón de sus pecados, lo mismo que en la raíz de la esperanza de Eleazar (2 Mac 6,18-31), de los siete hermanos y de la madre (2 Mac 7), está la convicción profunda de que Dios tiene que acoger junto a sí a aquéllos que han entregado la vida por su causa. En el caso de Eleazar, de los siete hermanos y de la madre, el motivo de la muerte es claro. En cuanto a los soldados, también ellos han muerto luchando por la causa de Dios y de la Ley. Su muerte es calificada por el autor sagrado de "piadosa" (v.45).

Los sacrificios ofrecidos por los soldados muertos demuestran asimismo la convicción de que vivos y difuntos siguen perteneciendo al mismo pueblo de Dios y que entre ellos existe una comunicación y solidaridad misteriosa, que les permite orar e interceder unos por otros. Aquí son los vivos quienes interceden por los difuntos, en 2 Mac 15,12-26 son los muertos quienes interceden por los que aún viven.

LIBROS SAPIENCIALES

1. Sacerdotes, profetas y sabios

> *Venid, vamos a tomar una resolución contra Jeremías, pues tienen todavía la* Ley *los* sacerdotes, *el* consejo *los* sabios *y la* palabra *los* profetas *(Jer 18,18).*

El texto de Jeremías alude a tres de las clases dirigentes del pueblo elegido, juntamente con las funciones específicas de cada una de ellas: los sacerdotes, profesionales de la Ley; los sabios, al servicio del consejo; los profetas, los portadores de la palabra.

Los sacerdotes *formaban parte de un estamento social bien institucionalizado. Vivían asociados a los santuarios; por ejemplo, la familia de Elí, al servicio del santuario de Silo (1 Sam 1-2); las familias de Abiatar y Sadoc, adscritas al templo de Jerusalén (2 Sam 15,24-29; 1 Re 1-2); Jeroboam, a raíz del cisma, estableció sacerdotes para el santuario de Betel (1 Re 12,31). La centralización del culto en el templo de Jerusalén en tiempo de Josias (año 622) trajo consigo la centralización, asimismo, del personal sacerdotal y una mayor institucionalización.*

En realidad la función de los sacerdotes era triple: cultual,

oracular y enseñanza de la Ley. Se acudía a los santuarios no solamente a orar, ofrecer incienso y sacrificios, sino también a consultar a Yahveh (efod, urim y tummin) y a ser instruidos en las tradiciones y en la Ley.

La función oracular fue desapareciendo con el tiempo. La enseñanza fue siendo compartida con otros sectores del pueblo. Quedó como función casi exclusiva del sacerdocio el culto. La destrucción del templo fue un rudo golpe para el sacerdocio, pues la religión del sacrificio y del templo fue reemplazada por la religión de la Ley. Los sacerdotes fueron suplantados por los rabinos.

El sacerdocio es responsable sin duda de una buena parte de la literatura antiguotestamentaria. En los santuarios se formaban y se transmitían de generación en generación tradiciones orales y escritas, que luego servirían de fuentes para componer algunos de los libros bíblicos. La crítica literaria moderna acentúa la gran importancia de los santuarios y de la vida cultual en la formación de buena parte de la literatura bíblica. Piénsese por ejemplo en los Salmos.

Aunque no con la rigidez de los sacerdotes, los profetas también estaban encuadrados en una institución. El comienzo de su ministerio estaba determinado por una experiencia espiritual, que presenta rasgos bastante uniformes. Compárense por ejemplo los relatos vocacionales de Isaías, Jeremías y Ezequiel (Is 6; Jer 1; Ez 1-3). Isaías habla de discípulos en el sentido estricto de la palabra (8,16). Es decir, los profetas formaban verdaderas escuelas. Estos y otros denominadores comunes autorizan a hablar de institución a propósito de los profetas.

En cuanto a su función, los profetas son los hombres de la palabra. Son los llamados por Dios para hablar en su nombre a los demás. Los profetas solían aprovechar las reuniones del pueblo en los santuarios para dirigirles la palabra (Am 7,10ss.; Jer 7; 26; etc.). Pero su actuación no estaba ligada a ningún lugar concreto, como era el caso de los sacerdotes. Los profetas son predicadores itinerantes; los vemos por las calles, las puertas y las plazas.

La predicación profética ha dado lugar a uno de los bloques

literarios más ricos del Antiguo Testamento. Cierto, no siempre resulta fácil saber hasta dónde llega la actividad literaria del maestro y dónde empieza la de los discípulos. En todo caso, ahí tenemos los libros proféticos.

El encuadramiento institucional de los sabios es problemático. Muchos autores asocian e incluso llegan a identificar a los sabios con los escribas formados en las escuelas anejas a los santuarios y a los palacios reales. Admitida esta identificación, cabría hablar de una verdadera institución.

Dentro de Israel, esta hipótesis se presenta seductora. En efecto, todo parece indicar que la corriente sapiencial hizo su entrada en el pueblo elegido cuando éste se organizó en monarquía en tiempo de David y Salomón. Ahora bien, una de las instituciones monárquicas era la escuela de escribas, donde se formaban las clases dirigentes del reino y el personal de la administración. De hecho la tradición bíblica ha presentado a Salomón como el sabio por antonomasia (1 Re 5) y a su nombre van asociados prácticamente todos los libros sapienciales.

Hay otros autores más recientes que, en vez de movimiento o institución sapiencial, prefieren hablar de "tradición intelectual". Según ellos no hay base suficiente para hablar de una "institución" sapiencial y menos aún para asociarla tan estrechamente a la corte real. La corriente sapiencial habría hecho su entrada en Israel antes del establecimiento de la monarquía y antes de la creación de la escuela de escribas, en caso de que se creara. La actividad intelectual —dicen estos autores— es propia de todos los pueblos y se da en todos los momentos de su historia. Concretamente, en Israel siempre hubo una clase cultivada, aunque muy exigua, que vivió reflejamente los problemas de la existencia y filosofó sobre ellos.

En realidad todos los autores admiten que el género sapiencial no se limita a los llamados libros sapienciales, sino que lo encontramos presente en otras muchas partes del Antiguo Testamento.

2. ¿Qué es la sabiduría?

La diferencia entre los que hablan de "institución sapiencial" y los que prefieren la expresión "tradición intelectual" es más bien de carácter formal e institucional que no de fondo. En cuanto al contenido y naturaleza de la sabiduría todos coinciden con esta definición de sabiduría que da Lusseau: una disposición de orden intelectual, ordenada a la conducta práctica de la vida individual, familiar y social.

La sabiduría presupone, ante todo, capacidad intelectual, que puede ser innata o adquirida. En este sentido presenta alguna afinidad con la ciencia, aunque los caminos seguidos por una y otra son distintos. La ciencia procede por inducción y deducción para llegar a la contemplación de la verdad mediante el análisis y la síntesis. La sabiduría, en cambio, procede por vía de observación y reflexión para llegar a la formulación de todo un caudal de experiencia y normativa práctica para la vida individual, familiar y social, presentado en forma de sentencias, consejos, proverbios, exhortaciones, amenazas y prohibiciones, en orden a preservar a sus discípulos del infortunio, la desdicha y la ruina y asegurarles el triunfo y el éxito.

Este carácter pragmático de la sabiduría no debe confundirse con un puro positivismo de tipo materialista. Cierto, en los libros sapienciales encontramos principios y sentencias que parecen estar inspiradas por el empirismo e incluso por el oportunismo. A veces da la impresión que el fin justifica los medios y que se canoniza la astucia. Son limitaciones y deficiencias propias de estadio precristiano. En general, sin embargo, la literatura sapiencial presenta una gran elevación de orden moral y religioso. Dentro de Israel, el yahvismo es un fermento eficaz que todo lo ennoblece y dignifica.

3. ¿Quién es un sabio?

Habitualmente cuando decimos de alguno que es un "sabio", queremos dar a entender que conoce muchas cosas. No es éste el concepto bíblico de sabio. Puede darse el caso de alguno que no esté muy instruido y sin embargo es un sabio. Sabio no es el que conoce muchas cosas y tiene muchos conocimientos, sino el que se conoce profundamente a sí mismo, a los demás, al contexto vital en que se mueve, a Dios, y vive y obra en consecuencia.

El sabio deja traslucir su sabiduría de muchas maneras. A veces un simple gesto es expresión de sabiduría. El silencio mismo es una de las prerrogativas del sabio. Con todo, la expresión más noble de la sabiduría es el consejo, formulado en sentencias, proverbios y discursos.

Dentro del horizonte del sabio entran los grandes problemas existenciales del hombre. Sin embargo no es éste su campo específico. Lo propio del sabio es filosofar sobre la vida vulgar y ordinaria. Ordinaria y vulgar sólo en apariencia, pues tiene sus motivaciones y su filosofía profunda. En este nivel se mueve el sabio, que observa, escucha, está atento a la trama de la vida y a las reacciones de los hombres; sobre todo se estudia a sí mismo y reflexiona sobre su propio comportamiento. Su conclusión es que el juego de la vida tiene unas reglas y unas leyes que es necesario conocer y respetar.

"La sabiduría no es filosofía, ni ciencia, ni técnica, ni política, ni arte, y es mucho más que la suma de todo ello. Es la forma más alta y más profunda de la prudencia humana. Sin ella cualquier actividad del hombre es deficiente. Toda obra humana, cualesquiera que sea su naturaleza, que alcance su plenitud y su perfección, es hija de ella, así como es bastarda toda obra que no trae ese linaje". Estas palabras de Antonio Garrigues pueden aplicarse perfectamente a la sabiduría bíblica.

La sabiduría no es sólo fruto de la inteligencia, de la reflexión y de la experiencia, es también cuestión de fe. Initium sapientiae timor Domini *(Prov 1,7). El principio, el punto de arranque de toda sabiduría es un saber basado en Dios. La fe no entorpece la sabiduría; la sabiduría se encuentra a gusto con la fe; la fe ayuda a la sabiduría.*

En resumen, el sabio de Israel tenía el convencimiento de que la vida y la creación entera se rige por unas reglas y unas leyes secretas. De ahí la invitación que hacen a sus discípulos para

que descubran el sentido profundo de las cosas. Pero no bastaba descubrirlo. Todo conocimiento del hombre y del mundo empieza por el conocimiento de Dios. Esto no enajena, sino todo lo contrario. A la luz de Dios adquieren el hombre y el mundo su auténtica dimensión (Von Rad).

4. La sabiduría es universal y antropocéntrica

Mientras los demás libros del A. T. tienen presente al israelita, miembro del pueblo elegido, sobre el que pesa una alianza, beneficiario además de una carta magna, la Ley, los libros Sapienciales se dirigen al hombre universal, al hombre a secas. La elección y la alianza, presentes en todos los libros del A. T., están ausentes de los libros específicamente sapienciales (Proverbios, Job y Eclesiastés). Los sabios silencian la gran gesta, que tenían presente los libros Históricos y sobre la que basaban su predicación los profetas. Ni siquiera citan la palabra Israel. Para ellos el problema del mundo y de la vida se plantea en su acepción más universal, más allá de los límites de un grupo social particular, más allá de las fronteras patrias y de la tierra natal.

La atención de la Ley y los Profetas se centra en la elección de Israel y en la consiguiente responsabilidad que este hecho implica para la vida del pueblo elegido. De ahí la preocupación de la Ley y los Profetas por conocer y actuar la voluntad de Dios. La corriente sapiencial, en cambio, se centra en el hombre y en sus posibilidades de triunfar en este mundo. La problemática de la sabiduría podría resumirse en esta fórmula fundamental: ¿Cómo aseguro yo como hombre mi existencia sobre la tierra? Este tema de asegurar la vida, que se repite una y otra vez, se presenta en una doble vertiente:

- *Cómo defenderse del infortunio, de la desgracia y de la ruina (forma negativa).*
- *Cómo asegurar la prosperidad, la felicidad y la vida (forma positiva).*

Resumiendo, podríamos decir que la Ley y los Profetas parten de Dios, es decir son teocéntricos: por eso resaltan la actividad salvífica de Dios y sus intervenciones a lo largo de la historia de Israel. De esta manera provocan la responsabilidad del pueblo y determinan la postura del israelita frente a Dios. La literatura sapiencial parte del hombre, o sea es antropocéntrica. Busca la motivación de su doctrina en el hombre mismo: en su interés personal, en el bien o en el mal que se le pueden seguir de la observancia o de la transgresión de los preceptos de la sabiduría.

Mientras la Ley y los Profetas recurren a la revelación divina y a su autoridad y se presentan como palabra de Dios, los Sapienciales presentan su doctrina como sabiduría humana, fruto de la razón natural, de la experiencia diaria y del sentido común.

JOB

1. Estructura del libro

Consta de tres partes principales: un prólogo *(cc.1-2) y un* epílogo *(42,7-17), en medio de los cuales se extiende el* cuerpo del libro *(3,1-42,6).*

Prólogo. *Había una vez un gran siervo de Dios, llamado Job, que vivía feliz en medio de la abundancia. Dios permitió a Satán que le probara con el fin de ver si permanecía fiel en la prueba, es decir, con el fin de ver si su virtud era auténtica. Herido primero en sus bienes y en sus hijos, Job acepta pacientemente que Dios tome para sí lo que él mismo le había otorgado. Alcanzado en su propia carne mediante una enfermedad repugnante y dolorosa, Job sigue fiel y rechaza la tentación de su mujer, que le inducía a maldecir de Dios. En este momento llegan de lejos tres amigos para consolarlo: Elifaz, Bildad y Sofar. Durante varios días están al lado de Job sin ofrecerle otro consuelo que la simpatía de su silencio.*

Cuerpo del libro. *En el* c.3 *Job rompe el silencio con un soliloquio vigoroso y violento, en el que se lamenta de su suerte y maldice el día en que nació.*

Los amigos responden por orden a Job reprochándole su actitud y exponiendo sus puntos de vista. Elifaz habla con la mode-

ración propia de la edad madura, pero también con la severidad que refrenda una larga experiencia. Sofar deja traslucir la impetuosidad de la juventud. Bildad es un sentencioso, que sigue una vía media. Job responde a sus amigos uno por uno (cc.4-14). *Sigue un segundo ciclo de diálogos por el mismo orden* (cc.15-21) *y un tercero (cc.22-27), que ha sufrido alguna deterioración hacia el final.*

Cap. 28. *Sigue un bellísimo poema sobre la transcendencia e inaccesibilidad de la sabiduría, que el hombre nunca puede alcanzar. Concluye diciendo que sólo Dios sabe dónde se encuentra, y que en la reverencia hacia Dios y en la obediencia alcanzará el hombre la verdadera sabiduría.*

Soliloquio final (cc.29-31). *De nuevo Job se dirige a Dios en busca de una respuesta, pero esta vez no le viene de los tres amigos, sino de un nuevo personaje que entra bruscamente en escena, Eliú.*

Discursos de Eliú (cc.32-37). *Censura la actitud de Job y las intervenciones de los tres amigos y trata de justificar el proceder de Dios. En un estilo ampuloso, que desdice del resto del libro, Eliú pronuncia cuatro discursos, uno tras otro, sin encontrar respuesta por parte de Job. Desaparece repentina e inesperadamente de la escena, de la misma manera que se había presentado.*

Discursos de Yahveh (cc.38-41). *Como en las antiguas teofanías, Dios se hace presente en medio de la tormenta y responde a Job. Más bien rehusa responderle, pues el hombre no tiene derecho a llamar a juicio a Dios, que es infinitamente sabio y todopoderoso. A modo de un documental, Dios hace pasar ante los ojos de Job las maravillas de la creación. Job se inclina humildemente y promete que nunca se volverá a quejar (39,33-35). Apenas ha abierto Job la boca, de nuevo irrumpe Dios sobre él con un segundo discurso descriptivo sobre el hipopótamo y el cocodrilo, seguido de una segunda respuesta de Job (42,1-6).*

Epílogo. *Escrito en prosa, lo mismo que el prólogo, el epílogo viene a ser una continuación de aquél. Yahveh censura a Elifaz, Bildad y Sofar, y alaba a Job, a quien devuelve hijos e hijas y el doble de sus bienes.*

2. El problema del libro

Tu llevas la razón, Yahveh, cuando discuto contigo, no obstante permite que te plantee un punto de justicia. ¿Por qué tienen suerte los malos y son felices todos los felones? Los plantas y en seguida arraigan, van a más y dan fruto... En cambio a mí ya me conoces, Yahveh; me has visto y has comprobado que mi corazón está contigo *(Jer 12,1-3).*

Estas palabras de Jeremías formulan en términos claros y precisos el problema que se halla planteado en el libro de Job. Se trata en el fondo del eterno problema del mal, el cual se presenta con toda su agudeza en el caso concreto de los justos que sufren y padecen. Job es un hombre justo y, a pesar de ello, ha visto caer sobre sus bienes y sobre su persona desgracia tras desgracia. El problema se agrava aún más cuando al lado del infortunio de los justos colocamos el triunfo y la prosperidad de los impíos. En su nivel más profundo lo que el autor de Job somete a discusión es el problema de la justicia y la providencia de Dios.

a) Contexto general del problema

El mal, sobre todo, cuando afecta a seres inocentes, ha sido un problema de todos los tiempos. Su dificultad fue aumentando a medida que se fueron descubriendo mejor las exigencias de la moralidad y de la justicia de Dios.

En Egipto, *a partir ya del imperio medieval, los pensadores empezaron a manifestar su preocupación por la justicia social y a deplorar la miseria de las gentes humildes. La rebelión de los desheredados y la reivindicación de sus derechos encuentra*

expresión en la obra "Quejas del campesino elocuente", que refiere de manera monótona y reiterativa las reclamaciones de un campesino, a quien le fueron robadas sus mercancías. En la misma línea del Job bíblico están el "Diálogo del pesimista en su alma" y "Advertencias de un sabio egipcio", que describe un mundo trastornado en el que las cosas andan de cabeza.

Ha sido, sin embargo, en Sumeria y en Acadia donde se han producido los primeros ensayos, que tratan de dar una solución al problema del mal. En Sumeria se ha encontrado recientemente un poema que presenta el problema del sufrimiento encarnado en un ejemplo concreto: un hombre rico, sabio y justo, al menos en apariencia, rodeado de amigos y parientes; un día la enfermedad y el sufrimiento cayeron sobre él; en vez de blasfemar contra los dioses y maldecir su suerte, se presentó humildemente ante su dios, dio rienda suelta a sus lágrimas, alivió su dolor en la plegaria y se convirtió en un suplicante. El dios se dio por satisfecho y se dejó enternecer. Escuchó favorablemente la plegaria del rico atribulado, lo liberó de sus calamidades y transformó su pena en gozo.

Este poema sumerio no alcanza ni la trascendencia ni la profundidad de pensamiento ni la belleza de expresión del libro de Job, sin embargo tiene un gran interés, ya que representa el primer ensayo de solución del problema del mal.

Contemporáneos de Job son asimismo los trágicos y filósofos griegos, que dan vueltas a la misma cuestión. Ciertamente Prometeo no es inocente, pero el exceso de castigo lo exaspera y lo endurece. Edipo Rey, por una ofensa a los dioses, de la que no es responsable, sufre males sin número bajo un destino maquiavélico. Hércules mismo es justo y sufre abrumado bajo la sádica crueldad de los dioses. Los trágicos griegos viven bajo el pesimismo que engendra la fatalidad. Los filósofos, especialmente Platón, plantearon por fin el problema en sus términos precisos, pero sin llegar a darle otra solución que el recurso a alguna divinidad maléfica.

Si bien es difícil encuadrar el libro de Job dentro de este contexto general, al menos aparece clara la común preocupación de todas estas civilizaciones por el problema humano del sufrimiento. En el caso de Sumeria y Acadia se da afinidad de forma y fondo con el Job bíblico.

b) Contexto bíblico

Con todo el libro de Job tiene sus raíces inmediatas en la tradición bíblica. El problema del sufrimiento planteado por Job está estrechamente relacionado con el tema de la retribución, que conoce estadios sucesivos a lo largo del A. T.:

— Retribución del bien y del mal dentro del cuadro de sanciones de orden temporal primero a nivel colectivo y luego en el plano individual.

— A partir de la primera mitad del s. II a. J. C. empieza a manifestarse la creencia en la retribución de ultratumba.

Varios factores intervinieron en este progreso. Ante todo, la luz de la revelación, pero también la historia con sus crisis sucesivas y el talento natural de hombres privilegiados, que con su experiencia y reflexión fueron purificando las creencias de la comunidad. En este camino de lucha por la plena verdad se encuentra el libro de Job. Esta obra viene a coincidir con un momento en el que la retribución individual y terrestre estaba expuesta a dificultades insolubles de orden experimental.

c) Las tesis del libro de Job

Los amigos de Job. Defienden la tesis tradicional de la retribución temporal. Si Job sufre, es que ha pecado; él puede considerarse justo a sus propios ojos, pero no lo es ante Dios. Frente a las declaraciones de inocencia de Job, los tres amigos reafirman una y otra vez la misma tesis: los sufrimientos tienen carácter de castigo y no hay castigo sin que haya precedido previamente un pecado. Es Elifaz, quien en un tono sereno, doctoral, un tanto pretencioso, cual conviene a su edad y calidad de sabio idumeo, la expone con más amplitud. Su experiencia per-

sonal, confirmada por la revelación y por el testimonio de la tradición, le conduce a afirmar que:

- *el inocente no puede perecer (4,7),*
- *el pecado provoca el castigo (4,8-9),*
- *Dios encuentra faltas en todo hombre (4,17-19; 15,14-16), incluso en Job (22,6-10),*
- *el sufrimiento está ordenado a la corrección (5,17-18) y conduce a la prosperidad (5,19-26).*

Bildad es más espontáneo y más directo. Defiende los intereses de Dios, al cual se le haría injuria sólo con poner en duda su gobierno providencial (25,1-6; 26,5-14). Se apoya en la tradición (8,8-10). Sofar es abiertamente agresivo, sutil y pesimista. No apela a otra autoridad que a la suya propia (20,2; 24,25). Aborda a Job con violencia (11,2-4).

Job. *La postura de Job se caracteriza por la firmeza con que defiende su causa. A la tesis tradicional, defendida por sus amigos, opone su caso personal y las injusticias que pueblan el mundo: él es inocente y sin embargo sufre (9,21; 13,23; 16,16-17; 30,25-37). Donde Job presenta la antinomia con más fuerza y vigor es en el soliloquio final (cc.29-31). ¿Cómo resolver el problema? Según Job, la anomalía que constituye su caso se explica por una violenta persecución de Dios, que se ensaña contra su siervo (7,11-21; 10,2-4; 13,24-28; 14,16-17; 16,7-14; 19,6-12.21-22; 30,19-23). A través de estos textos Job deja traslucir una concepción muy atrevida de Dios, puesto que llega a confundir la sabiduría divina con una especie de arbitrariedad. Dios es siempre justo, lo mismo cuando castiga al inocente que cuando premia al culpable. Su omnipotencia parece crear una moralidad caprichosa y arbitraria. La conclusión de esta singular teodicea es que al hombre no le cabe otra salida que mantenerse inclinado ante Dios. Dios es inaccesible al razonamiento humano, el cual se basa en una concepción moral, que se ve desbordada por la transcendencia divina (9,2-3.12.19-20).*

Ciertamente estas expresiones son audaces, pero en el fondo lo que pretende Job es dejar a salvo la santidad y la justicia de Dios. Finalmente, después de haber renunciado a ver clarificado

su problema, Job apela a un último defensor que le haga justicia (19,25-27).

Eliú. *Eliú resalta el valor disciplinar y eductativo del sufrimiento. Dios instruye a los hombres no solamente mediante sueños, sino también mediante el sufrimiento (33,15-23). Los sufrimientos son instrumentos de salvación (36,15). Si Dios parece desoír el clamor de los afligidos, es porque éstos no lo invocan como creador y señor (35,9-13). Dios salva a los arrepentidos (34,31-32; 36,11). Job mismo se verá libre de la angustia (36,16), pero deberá guardarse de recaer en el pecado (36,18-21).*

Dios. *La intervención de Dios no aporta la solución que podíamos esperar de Aquél a quien Job y sus amigos habían apelado. Dios no se rebaja al capricho de los hombres. Habla como Dios y no como hombre. Da la razón a Job, ya que ha sido quien mejor ha comprendido la transcendencia divina. Es precisamente esta transcendencia la que acentúa el creador y ordenador del universo cuando despliega ante Job el panorama de sus grandiosas obras. Su poder y su sabiduría han sujetado las fuerzas del caos y han dado leyes y equilibrio al cosmos. ¿No será lógico esperar también que este poder y sabiduría solucionarán los enigmas que escapan al alcance del hombre?*

La respuesta al problema planteado continúa escondida en Dios, pero se presiente que pronto será revelada al hombre. La última visión de Daniel (12,1-3), el segundo libro de los Macabeos (7,9.11; 12,43-46) y el libro de la Sabiduría (cc.1-5) la darán a conocer.

El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó

1,6-22.

La primera parte de la lectura se refiere a una escena que se desarrolla en el cielo (vv. 6-12). La reunión de Dios con sus ángeles parece estar calcada sobre las asambleas que los dioses tenían en sus montañas sagradas o sobre los consejos que los reyes tenían en sus cortes orientales.

En cuanto al transfondo teológico se destacan tres conceptos importantes. Satán no aparece todavía con una autonomía e independencia muy definidas, en su calidad de personificación del mal como principio antagónico del bien, sino que se presenta mezclado entre los hijos de Dios, o sea como un ángel más. Llama la atención el silencio casi absoluto que observa el Antiguo Testamento respecto de Satán. Sin duda los autores sagrados tuvieron miedo de que pudiera ser interpretado como un principio autónomo e independiente de Dios y prefirieron la sobriedad para no poner en peligro el dogma del monoteísmo. Segundo, en la escena celeste queda garantizada la justicia de Job. Yahveh mismo lo afirma: *En la tierra no hay otro como él: es un hombre justo y honrado, que teme a Dios y se aparta del mal.* Finalmente, la escena del cielo nos da la clave sobre el origen y el sentido de las desgracias de Job: son una prueba del tentador para ver si la justicia y santidad del rico patriarca son realmente genuinas y auténticas u obedecen más bien a motivos egoístas e interesados.

La segunda parte (vv. 13-22) describe una serie de desgracias y contrariedades, que van afectando progresivamente a los bienes y a los hijos e hijas de Job.

La justicia de Job no solamente sale ilesa de la prueba, sino que además, al final, el santo varón pronuncia una aceptación de la voluntad divina, llena de fe y humildad: *Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor.*

¡Muera el día en que nací!

3,1-3.11-17.20-23.

Después de siete días y siete noches en presencia de sus amigos, Job rompió el silencio para pronunciar una maldición violenta y desgarrada. Job maldice el día de su concepción y de su nacimiento. Se pregunta por quea no murió al nacer o por qué no le fue arrebatada la vida una vez nacido. Finalmente, quiere saber cuál es el sentido de una existencia que transcurre sumergida en la noche, en la angustia, en la búsqueda y en la amargura.

Desde el punto de vista literario, este poema de Job tiene un buen precedente en las Confesiones de Jeremías, especialmente en Jer 20,14-18. Por lo que se refiere al transfondo teológico, también el problema de Job había sido planteado por Jeremías en sus confesiones: "Tú llevas razón, Yahveh, cuando discuto contigo; no obstante, voy a tratar contigo un punto de justicia. ¿Por qué tienen suerte los malos y son felices todos los felones? Los plantas y en seguida arraigan, van a más y dan fruto. Cerca estás tú de sus bocas, pero lejos de sus corazones" (Jer 12,1-2).

En buena parte la maldición de Job está provocada por las desgracias que se han amontonado sobre él. Es decir, Job, lo mismo que Jeremías, se plantea el problema del sufrimiento del justo.

Tradicionalmente se venía creyendo que al justo le iba bien y recibía premios en esta vida, mientras que al impío le iba mal y recibía castigo. La experiencia muchas veces demostraba lo contrario. Pero la dificultad se solucionaba recurriendo al principio de solidaridad, según el cual el bien o el mal que hacía un hombre podía repercutir no siempre necesariamente en él mismo, sino en otro miembro de la comunidad; más aún, el bien o el mal hechos por un hombre podia ser premiado o castigado en sus descendientes hasta la tercera y cuarta generación.

El problema se agravó cuando, a partir de Jeremías (31,29-30) y Ezequiel (18,33), fue perdiendo vigencia el principio de la retribución colectiva o solidaria. Ya no se dirá más: "Los padres

comieron los agraces y los hijos sufren la dentera", sino que cada uno será responsable de sus propios actos (Jer 31,29).

El tema del justo, que no solamente no recibe premio sino que se ve acorralado por la desgracia, recibe en el libro de Job la formulación más violenta y desgarrada de toda la Biblia. Y dentro del libro de Job, las palabras alcanzan acentos más agudos en nuestro capítulo tercero.

Posiblemente, la maldición de Job no sólo está motivada por las desgracias que se han desencadenado sobre él, sino que tiene sus raíces en niveles más profundos. Job no solamente protesta contra las pruebas y desgracias de la vida, sino que plantea el problema mismo de la vida y de la existencia. Plantea asimismo un problema de teodicea: Job no acierta a entender el gobierno de Dios sobre el mundo y los caminos de su providencia divina.

Triste la condición del hombre sobre la tierra

7,1-4.6-11 (7,1-4.6-7).

A través de términos e imágenes, hábilmente elegidos, Job presenta el lado amargo y negativo de la vida. Compara la vida del hombre con el servicio militar. Pero en la vida militar Job no ve el lado positivo y sus aspectos heroicos, sino que la considera como una vida de lucha en servicio de otros, en un régimen de autoritarismo y despersonalización. Así se deduce de las imágenes que siguen a continuación: la del mercenario y la del esclavo, que gastan su vida en servicio de los demás sin recibir a cambio más que un salario bien recortado, en el mejor de los casos. Realmente una existencia así es una vida de desencanto y una triste suerte. A lo único que puede aspirar el hombre es a que pase pronto.

La última parte parece cambiar de acento; como si Job sintiera nostalgia por la vida. Posiblemente se trata de una nostalgia desesperanzada que viene a añadir más amargura a la existencia.

Resignado a terminar sus días, Job, en nombre propio y sintiéndose solidario de la humanidad que sufre, se dirige al final a Dios para pedirle un respiro de paz antes de morir.

Debe tenerse en cuenta que el libro de Job ha sido escrito hacia el s. V a. J. C., cuando todavía se tenían ideas muy vagas e imprecisas sobre la vida de ultratumba. Y realmente, sin la esperanza de la resurrección, la vida humana no es mucho más halagüeña de lo que la pinta Job.

Dios podía haberse revelado a sí mismo y haber revelado todo el misterio de la vida humana desde el primer momento. De hecho no fue así, sino que la revelación ha seguido un camino ascendente y progresivo, a la manera de la semilla que se va desarrollando paulatinamente. Ha seguido un camino lento y laborioso. El libro de Job es un buen testimonio de esta laboriosidad; es un buen exponente de la lucha del hombre por la conquista de la verdad. Dios no sólo no se reveló plenamente al comienzo de la historia de la salvación, sino que ha exigido también la colaboración humana para que el hombre contribuyera con su esfuerzo en el descubrimiento de Dios y de sí mismo. Asistido por la luz sobrenatural, el hombre ha ido descubriendo los misterios de la vida divina y de la vida humana a través del mundo que le rodea y a través de sí mismo. Por ejemplo, los profetas veían la solicitud y cuidado con que los buenos pastores trataban a sus rebaños y, ayudados de la luz de lo alto, descubrían que algo así debía ser la solicitud y el cuidado de Dios por los hombres. Veían los desvelos, el esmero y la ilusión que el labrador ponía en preparar su viña en espera de una buena cosecha y concluían que algo así debían ser los desvelos y la ilusión de Dios por su pueblo. Veían el amor, el cariño y la ternura con que los padres amaban a sus hijos y caían en la cuenta que algo así debía ser el cariño y la ternura de Dios hacia los hombres. Veían el amor y la pasión que el novio y el esposo sentían por su novia y por su esposa y pensaban que algo así debía ser el amor y la pasión de Dios hacia sus criaturas.

El libro de Job es un buen testimonio de este esfuerzo y forcejeo del hombre en la lucha por llegar a la claridad total. Estos han sido los caminos de la pedagogía divina.

Job no solamente se ha visto privado de sus yuntas de bueyes, de sus rebaños, de sus camellos, de sus criados y de sus hijos. No solamente se ha visto herido en su integridad física por el sufrimiento y la enfermedad corporal. No solamente ha sufrido la incomprensión de su esposa y de sus amigos, y hasta la excomunión y la reprobación por parte de todo su entorno social. El dolor de Job es mucho más profundo; lo mismo que el salmista, Job se siente abandonado no solamente de los hombres sino también de Dios: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" El dolor de Job es de orden metafísico y existencial.

Escrito durante el destierro de Babilonia o poco después, el libro de Job no es sólo la expresión de un dolor individual sino también el eco dolorido de un pueblo fuertemente traumatizado por el hecho del destierro, la destrucción de la ciudad santa y del templo, y la desaparición de las instituciones, en las que se apoyaba la vida civil y religiosa de la comunidad. Lo mismo que Job, Israel es un pueblo que se siente agonizar: "Andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo se ha terminado para nosotros" (Ez 37,11). Según la imagen de Ezequiel, la situación de la comunidad israelita era semejante a la de un cadáver cuyos huesos resecos e inertes estaban esparcidos por la vega (Ez 37,1-14).

Arrojado a la alta mar de todos los dolores, no esperemos que Job se mantenga en el fiel de la balanza. Sus reacciones siguen más bien la ley del péndulo, que pasa de un extremo a otro. Unas veces, la vida le parece insoportable y desea verla pasar pronto para reposar tranquilo en el silencio del seol. Más aún, maldice el día de su nacimiento y le gustaría verlo desaparecer del calendario:

> "¿Para qué dar la luz a un desdichado,
> la vida a los que tienen amargada el alma,
> a los que ansían la muerte que no llega
> y excavan en su búsqueda más que por un tesoro,
> a los que se alegran ante el túmulo
> y exultan cuando alcanzan la tumba,
> a un hombre cuyo camino está cerrado,
> y a quien Dios por todas partes cerca?" (3,20-23).

Otras veces —este es el caso de nuestra lectura— le parece que los días se suceden con excesiva rapidez y le asusta el pensamiento de la muerte:

> "Mis días han sido más raudos que la lanzadera,
> han desaparecido al acabarse el hilo.
> Recuerda que mi vida es un soplo,
> que mis ojos no volverán a ver la dicha.
> El ojo que miraba ya no me verá,
> pondrás en mí tus ojos y ya no existiré.
> Una nube se disipa y pasa,
> así el que baja al seol ya no subirá".

Todas estas reacciones tan contradictorias tienen poco que ver con la imagen tradicional de un Job paciente. Actualmente se habla más de la impaciencia de Job. Job es un rebelde, un contestatario. Pero, al mismo tiempo, un gran creyente. Por eso, prefiere hablar y quejarse, aunque sea para acusar a Dios y "echarle la culpa". Esta es la diferencia entre el autor de Job y los existencialistas agnósticos. Bayle, Iván Karamazov, Sartre, Camus... han respetado tanto a Dios que le han negado. También Job se halla rodeado de oscuridades y no acierta a explicarse el problema de Dios y de su justicia, pero en medio de la crisis mantiene firme la fe. Aquí radica precisamente toda la tensión del libro: cómo armonizar la fe en un Dios justo con el problema del mal.

¿Por qué me has hecho el blanco de tus dedos?

7,12-21.

¿Acaso soy yo el mar, soy el monstruo marino, para que pongas guardia contra mí? En la mitología semita el mar u océano

divinizado era una fuerza siniestra, que amenazaba la paz y seguridad del mundo, por lo que debía ser cuidadosamente vigilado. ¿Soy yo tan importante o poderoso —pregunta Job irónicamente— para que Dios me tenga miedo del mismo modo que los dioses del orden tienen miedo a los monstruos marinos o fuerzas caóticas del abismo?

Job se siente asediado por Dios. Ni siquiera durante el descanso nocturno lo deja en paz, sino que lo atormenta con insomnios y pesadillas ¡Es preferible la muerte a esta vida de angustia y agonía!

Pero en espera de ese desenlace fatal, ¿por qué no le otorga Dios un momento de respiro? ¿Tan importante es el hombre para que Dios se esté ocupando constantemente de él? El autor del salmo 8 pronuncia estas mismas palabras, pero en tono muy diferente (Sal 8,5). Profundamente agradecido y con sentimientos de reverencia, el salmista admira la soberanía otorgada por Dios al hombre sobre la creación. A Job, en cambio, le molesta que el Señor del universo haga de un simple mortal el centro de su atención. Más que un comentario, las palabras de Job son una parodia del Sal 8.

Dios, guardián de los hombres, no debería sentirse afectado por los pecados de éstos, puesto que sólo a ellos dañan (35,3.6). Job es el blanco contra el que Dios dispara sus dardos (6,4; 16,12).

Para terminar, Job evoca de nuevo el pensamiento de la muerte, que siente inminente (vv.15-16 y 21). Va a acostarse en el polvo de la tumba o del seol (17,16; 20,11; 21,16). Aun en el caso de que fuera culpable, Dios debería pasar por alto su falta, pues el desenlace final es inminente.

Job se considera víctima de la hostilidad divina y se dirige a Dios en términos insolentes y casi blasfemos. Algunos autores descubren detrás de estas expresiones irónicas y cáusticas el alma atormentada de Israel durante la prueba del exilio. La destrucción de la ciudad santa y del templo, el destronamiento de la dinastía davídica, el hundimiento de Israel como Estado independiente, la deportación, etc., traumatizaron fuertemente la conciencia del pueblo. La fe yahvista se vio sacudida en sus

niveles más profundos. En algunos ambientes se empezó a dudar, incluso, de la justicia divina. El profeta Habacuc, por ejemplo, se atreve a pedirle cuentas a Dios acerca de su modo de proceder con relación a Israel: "¿Por qué ves a los traidores y callas cuando el impío traga a uno más justo que él?" (1,13). Es decir, ¿por qué Dios se sirve de Babilonia para castigar a Israel siendo así que el imperio mesopotámico es más injusto que el pueblo elegido? O sea, ¿por qué para castigar a un injusto se sirve de otro que es más injusto que él? También Jeremías se dirige a Dios en estos términos: "Tú llevas la razón, Yahveh, cuando discuto contigo; no obstante, voy a tratar contigo un punto de justicia. ¿Por qué tienen suerte los malos y son felices todos los felones?" (12,1). Recuérdese asimismo que la finalidad de la historia deuteronomista, escrita precisamente en este momento, es un canto a la justicia divina, puesta en tela de juicio en algunos ambientes.

En varias ocasiones, la rebeldía y la contestación afloran a los labios de Job. Acusa a Dios de tirano caprichoso (9,17-19), de juez parcial (9,20-29); es como un guerrero inhumano (6,4-9; 16,12-14; 19,8-12), que desgarra y persigue su presa (16,7-9), pronto a darla el golpe de gracia (13,15).

En el fondo, todas estas intemperancias de Job, reflejo de las quejas de un pueblo atribulado, son más bien expresiones de dolor que no dudas de fe. Lo mismo que Jeremías, Job ha sido presa de crisis interiores y se ha desahogado a través de textos muy similares a las Confesiones del profeta de Anatot.

Tú llevas la razón, Yahveh, cuando discuto contigo

9,1-12.14-16.

Es tanta la distancia que los separa y tal la desproporción que media entre ambos, que entre el hombre y Dios es imposible toda discusión y todo litigio. Dios siempre lleva razón.

Sigue un breve himno que celebra la sabiduría y la omnipo-

tencia divinas manifestadas en la obra de la creación. Esta evocación de las grandiosas e insondables maravillas de la creación debía haber llevado a Job a la convicción de que si Dios es transcendente e inaccesible en el orden natural y cósmico, cuánto más lo será en el orden sobrenatural y moral.

Sin embargo en la última parte de la lectura Job se rebela contra el proceder misterioso de Dios, que le desborda y llega a acusarlo de prepotente y arbitrario: *Si coge una presa, ¿quién se la quitará?, ¿quién le reclamará: "qué estás haciendo"? Cuánto menos podré yo replicarle o escoger argumentos contra él.*

Job protesta además porque en su caso Dios hace a la vez de juez y de parte. En los versículos finales Job se muestra escéptico.

El libro de Job es una protesta contra soluciones fáciles, que se venían dando al problema del mal, y representa al mismo tiempo un esfuerzo y una búsqueda. Dentro de esta perspectiva deben ser interpretadas y valoradas sus expresiones a veces muy atrevidas. El libro de Job es un jalón en el camino laborioso que lleva a la luz, pero todavía no es la luz.

Job y su libro pueden darnos la clave para comprender a muchos hombres que no han llegado a ver con claridad. Cabría incluso preguntar ¿quién puede decir que ve claro? Mientras dura la peregrinación dura la búsqueda. "El problema del dolor subsiste. La esperanza consuela, pero no explica el sufrimiento actual. La cruz sigue siendo "escándalo y vergüenza" y muchas veces hemos de pronunciar el "¿por qué me has desamparado?" de Cristo. El Evangelio ilumina, pero no suprime los misterios; Jesús lucha contra el sufrimiento y lo hace fuente de alegría, pero no lo suprime; no hace desaparecer las lágrimas, aunque las enjuga al pasar... Con Cristo sabemos ya lo suficiente; lo suficiente para andar el camino. Necesitaríamos más para ser felices. Pero ser felices, lector amigo, ya no es de este mundo" (M. Carrión).

Yo sé que está vivo mi Vengador

19,1.23-27a (19,21-27).

Estos versículos constituyen el clímax o punto culminante de los diálogos entre Job y sus amigos.

A lo largo de sus sucesivas intervenciones, tanto Job como los tres amigos han defendido con tesón y firmeza sus respectivas posiciones. Job proclama con fuerza y hasta con violencia su inocencia. Llega, incluso, a enfrentarse contra Dios y acusarlo de prepotente y arbitrario (9,11-14; 16,12; cf 23,8.13). Los amigos, cada uno con su propio estilo, se reafirman en su tesis de siempre: las contrariedades y desgracias que han caído sobre él demuestran que Job es pecador, porque el justo no pude ser castigado.

Ante la imposibilidad de demostrar su inocencia a base de discursos y razonamientos, Job querría primero dejar escrita su defensa para que un día le hicieran justicia las generaciones futuras (vv.23-24), y segundo apela a un último y supremo Vengador (vv.25-27). El sentido de los primeros versículos es claro: ante la amenaza de la muerte, que prevé inevitable e inminente, Job quiere dejar constancia de su inocencia por escrito, para que algún día las futuras generaciones puedan reivindicar su memoria. Los vv. 25-27, en cambio, son los más discutidos de todo el libro. El problema principal consiste en saber si el jucio, al que Job apela, va a tener lugar aquí en la tierra antes de morir o en la vida futura después de la muerte. El inclinarse por esta última interpretación equivaldría a sostener que Job espera verse libre del seol para disfrutar de una vida feliz junto a Dios. Dado que la creencia en la resurrección y la doctrina de la inmortalidad son muy posteriores al libro de Job, parece difícil poder seguir esta interpretación.

El hilo lógico de estos versículos sería, entonces, el siguiente. Job está convencido de su inocencia y la ha defendido vigorosamente ante los amigos e incluso ante Dios, a quien ha llegado a acusar de arbitrario. Pero ni los amigos ni Dios han reconocido su justicia, o sea Job se halla abandonado y reducido a la impo-

tencia. En medio de su abandono se le ocurre una solución: dejar escrita su defensa para que algún día, en el futuro, sea reivindicada su inocencia. Pero esta solución póstuma no le acaba de convencer y pide la intervención de un último y supremo Vengador que le haga justicia sobre esta tierra aquí y ahora. La intervención de este Vengador convencería a todos, empezando por Dios y por los amigos, de su inocencia y, una vez declarado inocente, se verá restaurado incluso en su aspecto físico y podrá "ver a Dios", es decir Dios dejará de ser su adversario para convertirse en amigo benevolente.

La figura del "Vengador", en hebreo "go'el", está tomada del derecho israelita. Es el término técnico para designar al "vengador de la sangre", o sea, al pariente más cercano de la víctima, sobre el que recaía la obligación de vengarla (Gén 4,15; 9,6; Dt 19,12). El "go'el" es también el protector oficial de sus parientes, especialmente de las viudas y de los menores (Lev 25,23-25; Rut 4,3-4). Por extensión se aplica también con frecuencia a Dios, salvador del pueblo y protector de los oprimidos (Is 41,14; Jer 50,34; Sal 19,15).

Profesión de inocencia

31,16-20.24-25.31-32.

En los juicios, cuando no había testigos ni otro tipo de pruebas, se daba fe a lo que dijese el acusado, pero antes se le exigía un juramento imprecatorio contra sí mismo (Ex 22,9-10; cf 1 Re 8,31-32).

Este es el tenor del c.31 del libro de Job. La primera parte del libro de Job viene a ser un juicio, en el que el juez es Dios y las partes contendientes, Job y sus tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar. Ha tenido lugar un triple ciclo de diálogos, en los que los amigos de Job han expuesto sus tesis, a la vez que Job los ha ido respondiendo y exponiendo su punto de vista.

En realidad no se ha llegado a ninguna solución concreta. Los amigos de Job se han mantenido firmes en sus posturas desde el principio hasta el fin y lo mismo ha hecho Job. Nadie ha cedido nada de su propio terreno y consiguientemente el juicio ha quedado en tablas.

En este contexto se encuadra la profesión de inocencia que Job hace en el c. 31. Al no haber otras pruebas, Job protesta bajo juramento de su propia inocencia. La conducta moral de Job, según se halla descrita en este capítulo, es de tal pureza, que en muchos puntos parece alcanzar la perfección evangélica.

De los catorce rasgos o aspectos que forman el retrato moral de Job, nuestra lectura ha recogido tres: a) Caridad con los débiles y necesitados (vv.16-20); b) Pobreza espiritual, que pone la confianza y la seguridad no en el oro ni en la abundancia de bienes, sino en Dios (vv.24-25); c) Hospitalidad con los transeuntes y forasteros (vv.31-32).

La legislación defendía a *los pobres y a los débiles* (Dt 24,14-22). En la práctica sin embargo estaban expuestos a los abusos y a la opresión de los fuertes (recuérdense las denuncias proféticas en este sentido: Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6; Is 10,2; etc.). El texto emplea una serie de términos que acentúan los sentimientos humanitarios de Job.

La *pobreza espiritual* de Job, que ha hecho base y fundamento de su vida no el oro y las riquezas, sino a Dios, recuerda como contrapunto el necio del evangelio (Lc 12,16-21).

La *hospitalidad* es una de las leyes fundamentales de la vida del desierto, y ha quedado impresa en la religiosidad semita como una de sus notas más características. Véase el bellísimo ejemplo de hospitalidad de Abraham (Gén 18).

¿Quién puso límites al mar?

38,1.8-11.

En repetidas ocasiones a lo largo de la primera mitad del libro Job había apelado a Dios y casi lo había desafiado (13,15;

16,18-21; 23,2-6; 31,35-37). Dios acude a la cita en los cc.38-42, a través de los cuales va haciendo pasar ante los ojos del patriarca, a la manera de una cinta cinematográfica, las maravillas de la creación. Ante la grandiosidad y transcendencia de la obra divina, Job queda anodadado y confundido y se produce en él una profunda conversión.

Entre las muchas maravillas de la creación, una de ellas es el mar, descrito en nuestra lectura en forma muy bella y muy poética.

El autor se representa al mar saliendo de las entrañas de la madre tierra, a la manera como el Sal 90,2 habla del nacimiento de los montes. Es posible que el autor piense en "las fuentes del abismo" (Prov 8,28), de las cuales nacen las aguas que se extienden luego sobre la superficie de la tierra.

Mientras las mitologías antiguas, de las cuales se hace eco el propio Job (7,12), presentan con frecuencia el mar como un monstruo de carácter siniestro, aquí sin embargo aparece como una criatura recién nacida, que es objeto de los cuidados y mimos de Dios: le da las nubes por vestido y la bruma por pañales (cf Ez 16,4; Sab 7,4).

Finalmente el dominio y la autoridad con que Dios ha encerrado el mar soberbio e indómito dentro de unos límites y le ha fijado unas fronteras ponen de relieve su omnipotencia.

Sin duda esta descripción tan poética por una parte, pero, al mismo tiempo, tan tajante y escueta, debió impresionar a Job, que depuso su actitud insolente y se humilló ante Dios: "Reconozco que lo puedes todo y ningún plan es irrealizable para ti; yo, el que empaño tus designios con palabras sin sentido, hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión. Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos, por eso me retracto y me arrepiento, echándome polvo y ceniza" (42,1-6).

Job se queda sin respuesta y anonadado

38,1.12-21; 39,33-35.

En repetidas ocasiones a lo largo de la primera parte del libro, Job había apelado al juicio de Dios y casi lo había desafiado: "¡Oh!, ¿quién hará que Dios me escuche? ¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso. El libelo que haya escrito mi adversario ¿no voy a llevarlo sobre mis espaldas?, ¿no me lo ceñiré igual que una diadema? Del número de mis pasos voy a rendirle cuentas, como un príncipe me llegaré hasta él" (31,35-37; cf.13,15; 16,18-21; 23,3-6). Dios acude a la cita en los cc.38-42, a través de los cuales va haciendo pasar ante los ojos de Job, a la manera de una cinta cinematográfica, las maravillas de la creación. O sea, Dios responde preguntando. La respuesta de Dios es una especie de interrogatorio de tono irónico, que trata de provocar en Job conciencia de ignorancia e impotencia. Efectivamente, ante la grandiosidad y transcendencia de la obra divina, Job se queda sin respuesta y anonadado. Pero no importa: ha sentido a Dios cerca, ha oido su palabra; se ha encontrado con Dios y se ha encontrado consigo mismo. Dios ha ganado el pleito, pero Job no lo ha perdido, porque la experiencia de la cercanía de Dios le ha iluminado el camino.

La presente lectura describe poéticamente el cúmulo de maravillas que implica el amanecer (vv.12-15) y luego se fija en la inmensidad de las dimensiones del cosmos (vv.16-21). Job queda confundido (39,33-35).

¿Sería Job capaz de hacer amanecer como lo hace Dios día tras día? Dios ha asignado a la aurora un lugar, lo mismo que le ha asignado su curso al sol (Ecl 1,5). La tierra es comparada a un inmenso tapiz, del que desaparecen los malvados al verse sacudido por la aurora. En presencia de la aurora, la tierra se colorea de un tinte rojizo, que la cubre como un manto. Ante la luz creciente de la aurora desaparecen los profesionales de las tinieblas y cesa la violencia.

Cuando considera la inmensidad de las dimensiones del cosmos, el hombre se siente limitado e impotente. ¿Quién ha son-

deado las fuentes que manan desde el seno de la tierra? Y más profundo está todavía el abismo y la morada de la muerte y las tinieblas. Incluso las dimensiones de la tierra desbordan la posibilidad del hombre. ¿Y quién conoce las moradas de la luz y las tinieblas y los caminos que siguen una y otras cuando se retiran, una vez que han cumplido su misión? En tono irónico el v.21 subraya la pequeñez del hombre, limitado por el tiempo y por el espacio.

Job, que ha discutido y batallado contra los antiguos e incluso contra Dios en la primera parte del libro, ahora renuncia a la palabra. Renuncia a seguir discutiendo. Más aún, reconoce que en sus discusiones anteriores ha hablado con ligereza. A la luz de lo que Dios le ha ido revelando, reconoce que sus argumentos no tenían solidez y entonces lo mejor es callar. Job se siente confundido y tiene la sensación de haber pecado de atrevimiento e insolencia. Posiblemente se refiere a pasajes como 9,5-13; 12,11-15.

Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos

42,1-3.5-6.12-16.

Ante las maravillas de la creación que, a manera de cinta cinematográfica, Dios ha ido descorriendo a lo largo de los cc.38-41 ante los ojos de Job, éste había hecho ya una primera confesión: "Me siento pequeño, ¿qué replicaré? Me llevaré la mano a la boca; he hablado una vez y no insistiré, dos veces y no añadiré nada" (40,3-5).

En esta segunda confesión, Job no solamente reconoce sus ligerezas y sus limitaciones, sino que confiesa y reconoce positivamente la sabiduría y la omnipotencia de Dios. Job retira por tanto las acusaciones que había formulado contra los designios y la providencia de Dios en el gobierno del mundo y de la historia (9,15-16; 13,20-23; 31,35-37).

Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos. Este es

el versículo clave de todo el libro de Job. Señala el profundo cambio espiritual que se ha producido en Job al tener la experiencia de Dios. A lo largo de su libro Job pasa por tres fases espirituales distintas. En el prólogo refleja una actitud de disponibilidad y conformidad total hacia la voluntad de Dios: "Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré. Yahveh dio, Yahveh quitó: ¡Sea bendito el nombre de Yahveh!" (1,21). Es una actitud profundamente religiosa, pero un tanto pasiva. Job es aquí el esclavo en manos del Señor. A partir del c.3 hace su aparición el Job problematizado y contestatario. Jamás pierde su fe en Dios, pero no acierta a comprender el problema de los justos e inocentes que sufren y se rebela contra las soluciones fáciles que le dan los amigos; se rebela incluso contra el mismo Dios, a quien acusa de prepotente y arbitrario. Finalmente cuando, a partir del c.38, Dios empieza a hablarle directamente, en el alma de Job se va produciendo una transformación. Así lo dejan traslucir las dos confesiones: la del c.40,3-5, y sobre todo ésta nuestra del c. 42,1-6. Ya no es la actitud pasiva del prólogo, ni la búsqueda angustiosa envuelta en tinieblas de los diálogos con los amigos, sino la serenidad y la paz de quien ha experimentado la presencia de Dios.

Como se ve, la solución que el libro de Job da al problema del justo que sufre, al problema del mal en general, no es una solución teórica y especulativa. Es una solución experimental y existencial. En su intervención (cc.38-42) Dios no ha aludido directamente al problema planteado en el cuerpo del libro. Lo único que ha hecho ha sido revelarse, manifestarse a Job, ponerse al lado del hombre que sufre, y esto ha bastado para que Job se sienta otro. Yo diría que en el terreno teórico el problema del mal, el problema de los seres inocentes que sufren, sigue sin resolver. La ventaja que nosotros tenemos sobre Job es que conocemos el misterio del Hijo de Dios hecho hombre, más aún el misterio del Justo inocente por antonomasia, abrazado con la cruz del dolor. Y con esto ya tenemos para andar el camino. Pero en el fondo la solución sigue siendo una solución existencial de fe.

De Job nos separa ya mucha distancia. Nos separa sobre

todo Cristo, con el que el dolor no sólo tiene una respuesta, sino un rostro. Nos separa el sentido redentor del dolor y la esperanza cristiana, la gracia como amistad connaturalizante y no como donación de bienes terrenos. Y por encima de todo la cruz como centro de la vida.

Y sin embargo el problema del dolor subsiste. La esperanza consuela, pero no explica el sufrimiento actual. La cruz sigue siendo "escándalo y vergüenza" y muchas veces hemos de pronunciar el "¿por qué me has desamparado?" de Cristo. El Evangelio ilumina, pero no suprime los misterios; Jesús lucha contra el sufrimiento y lo hace fuente de alegría, pero no lo suprime, no hace desaparecer las lágrimas, aunque las enjuga al pasar (M. Carrión).

PROVERBIOS

1. Estructura del libro

El sustrato más antiguo y representativo del libro de los Proverbios lo constituyen dos colecciones de sentencias o proverbios atribuidas a Salomón. Llevan por título "Proverbios de Salomón" (10,1-22,16) *y* "También éstos son proverbios de Salomón, transcritos por los hombres de Ezequías, rey de Judá" (cc.25-29). *A la primera de estas dos colecciones le fue añadida, a modo de apéndice, una segunda colección, que se titula* "Palabras de los Sabios" (22,17-24,34). *A la segunda colección de Salomón le fueron añadidos a su vez tres apéndices o colecciones más, dos de ellas atribuidas a los sabios Agur* (30,1-14) *y Lemuel* (31,1-9) *y la tercera anónima* (30,15-33). *Todo este conjunto se halla prologado por una extensa exhortación inicial* (cc.1-9), *y epilogado por un poema alfabético de elogio a la mujer fuerte* (31,10.31).

En resumen, el libro de los Proverbios está integrado por ocho unidades literarias parciales, pertenecientes a distintas épocas y diferentes en cuanto a su naturaleza.

Colecciones salomónicas. *Representan el núcleo principal del libro: la primera consta de 375 sentencias y la segunda de 128. Tanto por la forma como por el contenido representan el sustrato más antiguo del libro. El "mashal" o proverbio aparece aquí*

en su forma más primitiva a base de breves sentencias, generalmente de dos esticos. En cuanto al contenido predomina la sabiduría laica y profana.

Las dos colecciones son atribuidas a Salomón, con la precisión además de que la segunda fue coleccionada durante el reinado de Ezequías (hacia el 700). Excepción hecha de algunos retoques y adiciones posteriores de ascendencia profética y deuteronomista, no hay motivos para negar la paternidad salomónica. Todos los indicios le son favorables:

— Tradición antigua y constante en torno a Salomón como el sabio por antonomasia (1 Re 3,4-15; 5,9-14; 10,1-10).

— La forma literaria de estas dos colecciones es asimismo antigua y primitiva.

— El contenido de tono profano y laico, con alusiones constantes al rey, nos inclina en el mismo sentido.

Colección de los Sabios. *La identificación y la época de los "Sabios", que compusieron la tercera colección (22,17-24,34), nos son completamente desconocidas. Esta tercera colección, sobre todo la sección de 22,17-24,22, presenta paralelos sorprendentes con la* "Sabiduría de Amenemope", *un alto funcionario egipcio, que parece que vivió en Panópolis hacia comienzos del primer milenio antes de Cristo. No se sabe quién depende de quién; probablemente ha sido el autor bíblico quien se ha inspirado en la obra egipcia.*

Colecciones de Agur y Lemuel. *Estos dos nombres parecen designar dos sabios de la tribu de Masa en el norte de Arabia (Gén 25,14). No conocemos nada de la época en que vivieron. El lugar que estas dos pequeñas unidades literarias ocupan en el libro de los Proverbios y sus frecuentes aramaismos, sobre todo la colección de Lemuel, nos llevan al período posexílico.*

Colección anónima. *Está integrada por proverbios numéricos. Este procedimiento literario, cuya finalidad es llamar la atención y facilitar el recuerdo, es conocido en la Biblia ya desde la época profética (Am 1; Is 17,6; Mi 5,4; etc.). Es frecuente en los libros Sapienciales. Esta breve colección de Prov 30,15-33 deja traslucir interés especial por las maravillas de la naturaleza y las costumbres de los animales.*

Epílogo. *El poema alfabético final constituye una composición de alta inspiración moral y religiosa sobre la mujer fuerte. Es una buena prueba de la intuición sicológica de los sabios de Israel y de su gran capacidad de síntesis a la hora de formular ese ideal de mujer.*

Prólogo. *Los nueve primeros capítulos del libro forman una unidad literaria compacta y homogénea, y vienen a ser una especie de prólogo o introducción. El autor se presenta como un padre o un maestro que exhorta a sus hijos o discípulos a huir de las malas compañías (1,8-19), de las mujeres pervertidas (5,1-23; 6,20-7,27) y los invita a seguir las huellas de la sabiduría, cuya utilidad (2,1-22), práctica (3,1-35) y ventajas (4,1-27) expone ampliamente.*

Por dos veces la sabiduría corta el discurso y se presenta en primera persona arengando a los oyentes, haciendo su propio elogio y definiendo sus relaciones con Dios (1,20-33 y 8,1-36).

Esta primera parte del libro (cc.1-9) es la más reciente de todo el libro. Se inspira en las colecciones anteriores, en el Deuteronomio, en Jeremías y en el Segundo Isaías. Tanto el prólogo como el epílogo del libro de los Proverbios han debido ser compuestos por el editor final.

2. La sabiduría en el libro de los Proverbios

Dado que el libro de los Proverbios cubre varios siglos de historia, durante los cuales los sabios se han dedicado a la reflexión sapiencial, a nadie extrañará encontrar en él un cierto progreso doctrinal. En las colecciones antiguas la sabiduría es más laica y profana y llega a desconcertar a veces al lector cristiano. Sin embargo aun en estos estratos más arcaicos se nota el peso del yahvismo israelita, que va coloreando de religiosidad y altu-

ra moral una sabiduría de ascendencia pagana. La sabiduría alcanza su mayor pureza en el prólogo (cc.1-9), donde se describen sus valores y el papel que le corresponde como guía y moderadora de las acciones de los hombres.

La personificación de la sabiduría empieza como puro artificio literario en Prov 14,1. En 1,20-33 y 3,16-19 la personificación va ganando en realismo y entidad y llega a su culminación en 8,22-31.

Es el Señor quien da la sabiduría

2,1-9.

La lectura forma un periodo bien construido y redondeado. Empieza con tres oraciones condicionales (vv.1-4); viene la oración principal (v.5), seguida de dos causales (vv.6-8). La última oración (v.9) es paralela a la principal.

Frente a los profetas, que hablaban en nombre de Dios, los maestros de la sabiduría hablan en nombre propio: "mis palabras", "mis consejos". Pero el discípulo no puede adoptar una actitud meramente pasiva frente a las enseñanzas del maestro. Las tres oraciones condicionales iniciales piden y exigen esfuerzo y colaboración: aceptar, conservar, prestar oído, prestar atención, invocar, llamar, procurar, buscar. Sobre todo los últimos términos suenan a plegaria. De hecho, los libros sapienciales presentan la sabiduría como un don de Dios que hay que pedir, y reproducen ejemplos de oraciones y plegarias para alcanzar la sabiduría. Es clásica la oración del c.9 del libro de la Sabiduría.

La sabiduría es similar al Reino de los Cielos: ambos son como un tesoro, en cuya consecución no hay que regatear esfuerzos.

En la oración principal la sabiduría viene identificada con el "temor del Señor" y el "conocimiento de Dios". Ambos términos tienen en la Biblia un sentido pleno y profundo. Implican y comprometen el comportamiento de la persona en su totalidad frente a Dios: entendimiento, voluntad y obras al servicio del Señor.

En las oraciones causales se dice que la sabiduría es un don que Dios otorga teniendo en cuenta el comportamiento y las disposiciones de los hombres, pues ya hemos dicho que no es algo aséptico y neutral, separado de la vida, sino que compromete al hombre en su totalidad. De ahí que supone a la vez que crea en el hombre unas disposiciones connaturales con el don que se recibe.

A manera de conclusión, el v.9 resume los frutos de la sabiduría: la justicia y el derecho, la rectitud y una vida ética honesta.

El Señor se confía a los honrados

3,27-34.

La estructura literaria es clara: la primera parte de la lectura señala una serie de deberes para con el prójimo (vv.27-31) y la segunda aduce distintas motivaciones (vv.32-35).

Todos los autores están de acuerdo en señalar que en el libro de los Proverbios el concepto de prójimo se amplía: ya no es sólo el compañero, el comensal, el amigo, sino todos los hombres en general (6,1.3.29; 25,9; 27,17). De hecho, en nuestra misma lectura las palabras iniciales son de una gran amplitud: ¿Cuál es la medida de la caridad? La necesidad del prójimo. ¿Y sus límites? Si está en tu mano. Cierto, todavía no entran en el pensamiento del autor el extranjero y el enemigo, pero es ya un primer paso en el camino que conduce a la ley de oro del Evangelio (Lc 6,27-35; 10,25-37).

Las tres prohibiciones de los vv.29-31 se repiten con mucha frecuencia en la literatura sapiencial. El éxito y la prosperidad de los violentos y de los impíos siempre fueron para los israelitas una tentación y un escándalo (Jer 12,1-6; Sal 73; Job 21,7).

Las motivaciones de los vv.32-35 son todas de orden ético-religioso. Los cuatro versículos están estructurados sobre la ley del paralelismo antitético; en ellos se contraponen los binomios perverso-honrado, malvado-justo, burlón-humilde, sabio-necio.

La sabiduría, criatura privilegiada de Dios

8,22-31.

Creada antes de toda criatura (vv.22-26), la sabiduría toma parte activa en la obra de la creación (vv.27-31). Estos son los dos temas que desarrollan las dos estrofas que forman nuestro poema. Un poema de gran calidad literaria y profunda inspiración teológica.

En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra. El acento recae sobre el "antes" primordial que en una u otra forma se repite hasta diez veces. Los versículos 24-26 reiteran en forma negativa lo que los dos anteriores habían dicho de manera positiva.

La segunda estrofa está construida sobre la conjunción "cuando", repetida cinco veces, correspondientes a los momentos de la creación. Una vez creada como primicia, la sabiduría no permanecerá inactiva sino que presidirá e inspirará el resto de la obra de la creación. Este papel activo de la sabiduría se ve confirmado por otros textos análogos (Sab 7,22ss.). El mismo libro de los Proverbios dice: "Con la sabiduría fundó Yahveh la tierra, consolidó los cielos con inteligencia; con su ciencia se abrieron los océanos y las nubes destilan el rocío" (3,19-20).

En los versículos finales (30-31) está presentada la sabiduría, la primogénita, como la niña pequeña de la casa que se divierte y divierte, no sólo al padre de familia, sino también a los hermanos.

Aunque la sabiduría no es todavía una persona sino una personificación, sin embargo este texto de Prov 8,22-31 representa un paso importante en el camino hacia la revelación del dogma trinitario. La personificación de la sabiduría había empezado como puro artificio literario (Prov 14,1). En Prov 1,20-33 y 3,16-19 la personificación va ganando en realismo y entidad. Aquí en Prov 8 la sabiduría aparece hablando en primera persona de sí misma. Ulteriores desarrollos del tema son Eclo 4,11-19; 14,20-15,10 y sobre todo 24,1-29. Esta línea ascendente de personificaciones poéticas culmina en Sab 7,22-8,1, donde la sabiduría parece participar de la naturaleza divina: ¿como simple atributo divino o como una hipótesis distinta? Más probable parece lo primero, ya que la revelación del misterio trinitario estaba reservada al N. T., el cual se sirve, sin embargo, de los conceptos y terminología del Antiguo. Jesús es designado como Sabiduría y Sabiduría de Dios (Mt 11,9; Lc 11,49; 1 Cor 1,24-

30). Lo mismo que la sabiduría, Cristo participa en la creación y conservación del mundo (Col 1,16-17), y en la protección de Israel (1 Cor 10,4). Finalmente, la cristología del evangelio de san Juan, sobre todo la del prólogo, se inspira en buena parte en la doctrina antiguotestamentaria sobre la sabiduría. La liturgia aplica a la Virgen el texto de Prov 8,22-31. De hecho existe cierto paralelismo entre la sabiduría, colaboradora en la obra de la creación, y la Virgen, colaboradora en la obra de la redención. Una y otra son, además, criaturas privilegiadas de Dios.

La sabiduría invita al banquete

9,1-6.

La sabiduría se muestra activa. Comienza por construirse ella misma la casa donde va a celebrar el banquete. Casa lujosa, a juzgar por el número de columnas. La casa construida por la sabiduría, en la que ésta establece su morada y en la que tiene lugar el banquete, evoca de alguna manera el templo de Salomón, morada de Dios y lugar al que los israelitas acudían a ofrecer víctimas y celebrar banquetes.

El banquete es símbolo de los bienes mesiánicos (Is 25,6;55,1-3). El Evangelio de hecho presenta el Reino de los Cielos bajo la imagen del banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,15-24). Posiblemente el texto de los Proverbios ha influido en la parábola evangélica. Los siervos del rey que salen a hacer la invitación al banquete del Reino corresponden a las criadas que envía la sabiduría por los puntos estratégicos de la ciudad. En los Proverbios los comensales son los desheredados sapiencialmente hablando, o sea los inexpertos, los faltos de juicio. En la parábola evangélica son los pobres, los marginados.

Jesucristo, "sabiduría de Dios" (1 Cor 1,24), nos ha preparado un banquete en el que se nos da a sí mismo como comida y bebida. El discurso eucarístico del c.6 del evangelio de San Juan se inspira sin duda en el texto de los Proverbios. Lo mismo que

la sabiduría, Jesús invita a los hombres a su banquete: "Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí no tendrá hambre y el que crea en mí no tendrá nunca sed" (Jn 6,35).

Practicar el derecho y la justicia lo prefiere a los sacrificios

21,1-6.10-13.

Es una lectura típicamente sapiencial: está integrada por una secuencia de máximas y sentencias, independientes entre sí, sin hilo ideológico conductor alguno.

Versículo 1. El "corazón" era para los semitas sede de la actividad intelectual y afectiva del hombre. Quiere decir, por tanto, que Dios dirige el entendimiento, la voluntad y en general la persona del rey, lo mismo que el hombre dirige y guía el agua a través de acequias y canales. La dependencia de los reyes con relación a sus dioses respectivos era una creencia común a todos los pueblos del Medio Oriente antiguo. En Israel revestía características especiales. Véase por ejemplo 2 Sam 7; Sal 2; 89; 110.

Versículo 2. En 12,15 se dice que esta actividad es propia del necio. Véanse asimismo: 14,12; 16,2.25; 20,24.

Versículo 3. Esta sentencia resume toda la predicación de los profetas (Am 5,22-25; Os 6,6; Mi 6,6-8; Is 1,10ss.). Ha sido recogida y enseñada asimismo por los sabios (Eclo 34,18-35,10). El Evangelio la ratifica (Mt 9,13; 12,7).

Versículo 4. Parece referirse a la perversión y endurecimiento de los malvados, que hacen del mal norma de vida, cambiando la luz en tinieblas (Is 5,20).

Versículo 5. Este versículo es muy similar a Prov 13,4: "El holgazán desea mucho y no obtiene nada, el deseo del diligente prospera".

Versículo 6. La riqueza y en general la vida, montada sobre la mentira, no tiene consistencia, está condenada a la confusión y a la ruina.

Versículo 10. Una buena explicación de este proverbio puede verse en 4,14-16.

Versículo 11. Es una variante de 19,25: "Golpea al arrogante y el simple se hará avisado; reprende al inteligente y alcanzará el saber".

Versículo 12. El "justo" se refiere a Dios. En virtud del justo juicio de Dios, los malvados se verán destruidos por sus propias maldades.

Versículo 13. El mejor comentario a este versículo lo constituye el Sermón del Monte (Mt 6,15), las parábolas de los deudores (Mt 18,21-35) y del juicio final (Mt 25,42-45).

No me des ni riqueza ni pobreza

30,5-9.

Los dos primeros versículos (5-6) son una reflexión sobre la palabra de Dios. Los otros tres (7-9) reproducen una plegaria sapiencial.

Frente a las palabras mentirosas de los hombres se alza la palabra acendrada de Dios. Véase el Sal 12, especialmente el v.7: "Las palabras de Yahveh son palabras sinceras, plata pura, auténtica, purgada siete veces".

La imagen del "escudo" para simbolizar la protección de Dios hacia sus fieles es frecuente en la Biblia, especialmente en los Salmos: "Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza; Señor, mi roca, mi alcázar, mi libertador. Dios mío, peña mía, refugio mío, escudo mío, mi fuerza salvadora, mi baluarte" (Sal 18,2-3).

Dios tiene la última palabra. Lo único que debe hacer el hombre frente a la palabra de Dios es escucharla con docilidad y ponerla en práctica: "Que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar" (Sant 1,19-25).

La oración sapiencial pide dos cosas sencillas y fundamentales a la vez: la sinceridad en el hablar y el pan de cada día, o sea la *aurea mediocritas* de los clásicos. La Biblia señala el peligro de ambos extremos. La superabundancia, que puede degenerar en orgullo y autosuficiencia (Dt 8,12ss.), y la miseria, que puede llevar al robo y a la desesperación (Prov 6,30; Is 8,21).

La perfecta casada

31,10-13.19-20.30-31.

El libro de los Proverbios se cierra con un poema alfabético, que canta las cualidades de la buena ama de casa. Fray Luis de León dedicó a estos versos un hermoso comentario, titulado "La perfecta casada".

Como el resto de la literatura sapiencial, eminentemente pragmática, este poema considera al ama de casa fundamentalmente desde el punto de vista de la economía: laboriosa, buena administradora, emprendedora y hábil en los negocios en orden a acrecentar el patrimonio familiar.

Con todo el autor no descuida otros aspectos más humanitarios, como es la caridad hacia los necesitados y los pobres.

Más aún, el poema termina con una alusión al temor de Dios, que está sobre la gracia natural y la hermosura, y que debe informar de sentido religioso toda la vida de la perfecta casada.

ECLESIASTES

1. Idea general del libro

No sólo el editor (1,1.2; 7,27; 12,9.10), sino el propio protagonista del libro se presenta bajo el título de "Qohelet". Tradicionalmente este término se ha venido traduciendo por "Eclesiastés". Actualmente se suele traducir por "Predicador". Posiblemente esta traducción sea la que más se acerca al original, siempre que a este predicador lo coloquemos al frente de una asamblea no tanto de carácter litúrgico cuanto sapiencial. En realidad, sin embargo, sigue sin conocerse exactamente la personalidad que se esconde detrás del "Qohelet" hebreo. Por eso no debe extrañar que muchos autores sigan hablando de "Qohelet" sin más.

Mientras el autor de Job discutía distintos puntos de vista en torno a un problema y las colecciones de los Proverbios presentaban las experiencias de sus respectivos autores, Qohelet sienta al comienzo del libro una tesis que trata de aclarar y defender a continuación. Esta estructuración es única en todo el A. T. Con todo, tampoco se puede decir que Qohelet caiga dentro del área de la cultura clásica. Un autor griego o perteneciente a nuestra cultura occidental hubiera seguido un proceso diferente: hubiera ido poniendo premisas y pruebas sucesivas y progresivas, para que la conclusión fluyera al final con toda la fuerza de la lógica. Qohelet, con una mentalidad muy semita, dice inmediatamente

toda la verdad para dar a continuación las pruebas débilmente encadenadas, sin orden ni progresión. Al final no hemos avanzado nada; nos encontramos en el mismo punto de partida. La argumentación se basa en reflexiones personales del autor y en deducciones sacadas de la experiencia.

2. Contenido del libro

El libro se abre con la tesis central: Vanidad de vanidades y todo vanidad. ¿Qué provecho saca el hombre de todo por cuanto se afana bajo el sol? Es decir, ¿vale la pena vivir?

A esta pregunta responde el autor con un categórico ¡no!, basado en la consideración que le merecen la naturaleza *y la* historia: *la una y la otra caminan sin rumbo fijo y sin resultado positivo. El sol se levanta y se acuesta, para repetir lo mismo al día siguiente. Los ríos van a parar a la mar sin jamás llenarla. Los hombres se fatigan afanosamente sin jamás avanzar. En cuanto a la historia, ésta es un círculo que gira siempre sobre el mismo eje: nada nuevo bajo el sol. Es decir, la naturaleza sigue mecánicamente su curso y la historia cae en el olvido ¿Dónde encontrar valor real y positivo?* (1,2-11).

Qohelet nos cuenta a continuación sus esfuerzos por encontrar valor real en la vida: ha aspirado a la sabiduría, *pero a medida que se abrían sus ojos aumentaba su dolor, pues la sabiduría no hacía más que mostrarle la impotencia universal: lo torcido no puede enderezarse y lo manco no se puede completar. Lo que existe no puede ya modificarse y lo que no existe debe ser dejado de lado* (1,12-18).

Qohelet buscó entonces el valor y el sentido de la vida en los placeres, *pero una vez más se encontró ante el vacío, pues la alegría, ¿para qué sirve?* (2,1-11). *Los placeres que el autor tiene aquí presentes son las riquezas y el poder, no los pasionales, de los que dirá más tarde que debilitan y producen hastío.*

Qohelet considera la ventaja que el sabio *tiene sobre el insensato y constata que la sabiduría es superior a la insensatez, al modo como la luz es superior a las tinieblas. Pero Qohelet ha visto también que ambas siguen la misma suerte, es decir, la muerte, la aniquilación, el olvido. ¿Para qué molestarse?* (2,12-16).

El hombre no puede disfrutar ni siquiera del fruto de su propio trabajo, *pues cuando muere su herencia recae sobre otros; puede incluso ir a parar a manos de insensatos, que lo dilapidarán* (2,17-23). *Entonces más vale comer, beber y divertirse. "Pero vi que también esto era don de Dios, que lo da a quien quiere"* (2,24-26).

"Todo tiene su tiempo". Es decir, todo lo que sucede se rige por unas leyes fijas y determinadas: el nacimiento y la muerte, las lágrimas y la risa, el amor y el odio, la paz y la guerra... ¿Qué provecho saca el que se afana de aquello que hace? Yo he mirado el trabajo que Dios ha dado a los hijos de los hombres para que en él se ocupen. Todo lo hace él apropiado a su tiempo (3,1-15).

A continuación Qohelet acusa el dolor y sufrimiento que le producen los desórdenes sociales: *Justos que sufren y pecadores que triunfan. De momento pensó que Dios los juzgaría a ambos al final, pues todo tiene su tiempo. Pero después cayó en la cuenta de que Dios lo había dispuesto así para dar a entender al hombre su condición miserable: que no son superiores a las bestias, pues unos y otras tienen el mismo destino. La muerte de las bestias y la muerte de los hombres es la misma: un mismo hálito les es común. No existe ventaja del hombre sobre la bestia, pues todo es vanidad: nacen, viven y mueren, unos y otras van al mismo lugar. Consiguientemente nada hay mejor para el hombre que disfrutar del fruto de su trabajo, pues con la muerte todo se acaba* (3,16-22).

Este estado de cosas se agrava por el hecho de que los hombres viven aislados. *El mundo está lleno de opresión y nadie consuela y ayuda al oprimido. La tendencia innata del hombre no es el deseo de ayuda mutua, sino al contrario, la envidia, la lucha de unos con otros. ¡Qué dichosa sería la actuación en común, la vida de hermanos, el sentirse juntos, el ayudarse! ¡La cuerda de tres hilos se rompe difícilmente!* (4,1-12).

En este punto se interrumpe el tono discursivo que había pre-

dominado hasta aquí para dar lugar a una serie de sentencias aisladas. Las primeras recomiendan el temor de Dios: el autor invita a ofrecer a Dios los sacrificios que se le han prometido; pero ante todo recomienda la prudencia, delante de Dios deben medirse las palabras (4,17-5,6). *Las sentencias siguientes tratan de la incapacidad de la riqueza para dar sentido y valor real a la vida* (5,7-6,12).

Aquí comienza una nueva sección. En los capítulos anteriores (1-6) el autor no ha dado a conocer sus reflexiones y sus experiencias sobre la situación del hombre en el mundo. En adelante va a tratar principalmente de las conclusiones prácticas a las que le han conducido tales reflexiones y experiencias (7,1-12,8).

Cierra el libro un epílogo que da la impresión de haber sido compuesto por un discípulo de Qohelet, posiblemente el editor de toda la obra (12,9-14).

3. El Qohelet en la historia de la revelación

Las reflexiones de Qohelet, centradas en la insuficiencia de la retribución terrestre, constituyen una de las últimas etapas en el camino hacia la revelación de las sanciones de ultratumba. A partir de este momento, el terreno estaba ya preparado para que la luz de lo alto descorriese los velos de la suerte escatológica que esperaba a buenos y malos más allá de la muerte. La concepción de una retribución colectiva había sido ya superada tiempo atrás. La acentuación de la persona, responsable de sus actos, había permitido descubrir la noción de retribución individual (Jer 31,29-31 y Ez 18; 33). Esta retribución, encerrada todavía dentro de los límites de la existencia terrena, había sufrido una terrible sacudida en la persona de Job. Era necesario elevarse a las alturas inexploradas todavía de la sanción eterna. Semejante esfuerzo suponía que los sabios, dóciles a la pedagogía divina y leales a su reflexión intelectual, dejasen de considerar la felicidad temporal como meta última, capaz de satisfacer las profundas aspiraciones del hombre.

Ha sido Qohelet quien ha dado este último paso. Aun concediendo cierto favor a los bienes terrestres, Qohelet constata, a través de un análisis realista y profundo, su inconsistencia y vaciedad, de tal manera que orientaba insensiblemente los espíritus hacia un futuro ultraterreno. Aunque parezca lo contrario, el libro del Qohelet es más positivo que el de Job. De haber obtenido una compensación de orden temporal para su justicia, Job se hubiese aquietado. El Qohelet, no. Qohelet ha sometido a examen todo lo que la vida intraterrena da de sí y lo ha encontrado insuficiente para dar satisfacción plena a las aspiraciones del hombre. Aparentemente negativo, Qohelet es altamente positivo. Al constatar la insuficiencia de una retribución puramente terrena, lanza al hombre hacia nuevas metas. Estas serán alcanzadas por el libro de Daniel (12,1-3), el segundo de los Macabeos (7,9-11; 12,43-46), la Sabiduría (3,5), y la claridad plena se producirá por obra de la resurrección de Cristo.

Sociedad sin sentido; todo es vaciedad

1,2-11 (1,2; [2,21-23]).

El v.2 enuncia el tema que, a modo de *leit motiv*, se va a repetir expresa o implícitamente a lo largo de todo el libro. La palabra "vaciedad" o la más conocida de "vanidad", que vulgarizaron las traducciones griega y latina de la Biblia, no traducen exactamente el original hebreo. Se han propuesto otras traducciones: "decepción", "viento", "nada". Los términos "decepción" o "desilusión" reflejan bien el estado sicológico de Qohelet. Liberando la palabra de los matices agnosticistas y fatalistas que tiene en la filosofía moderna, una buena traducción podría ser "absurdidad". El autor es teísta y admite el gobierno de Dios sobre el mundo, pero el hombre no es capaz de descifrar el misterio de los designios divinos. Qohelet no solamente niega la posibilidad de descubrir el sentido del mundo que le rodea, sino que pone en tela de juicio todos los valores tradicionales: la sabiduría, la ciencia, la justicia, la piedad...; todo ello no conduce a nada y es puro absurdo.

El v.3 completa el pensamiento del v.2 y da la razón de la actitud tan radicalmente escéptica del autor. Los hombres se esfuerzan y trabajan con el fin de triunfar y alcanzar una meta. Ahora bien Qohelet dice que esa meta no se llega a conseguir. O lo que es lo mismo: la vida del hombre es un absurdo, pues está toda ella volcada hacia una meta que nunca se conseguirá.

Los vv.4-11 constituyen la primera prueba de esta sinrazón o sinsentido de la vida. Frente a Job, que centraba la atención en su propio caso personal, Qohelet tiene presente la humanidad y el cosmos en general. La primera constatación de Qohelet es que el ritmo del mundo presenta una monotonía desesperante: unas generaciones suceden a otras; los astros salen y se ponen; los vientos giran y vuelven a girar; los ríos van allá de donde vuelven de nuevo a fluir. Además de exasperante, este movimiento es inútil, pues "los ríos caminan al mar y el mar no se llena".

Al final Qohelet aplica estas consideraciones a dos actitudes o aspiraciones del hombre: el instinto de inventar cosas nuevas y

la curiosidad ante las nuevas invenciones. Ambas aspiraciones son asimismo un absurdo: *Nada hay nuevo bajo el sol.*

Vaciedad de las riquezas y del trabajo

[1,2]; 2,21-23.

En 2,21-23 el autor aduce como una prueba más de sus tesis (1,2) el caso de un hombre que ha trabajado con sabiduría, ciencia y destreza y ha logrado reunir una riqueza considerable. Pero también esto es vaciedad y grave mal, porque a la hora de la muerte se ve obligado a dejar toda su hacienda a unos herederos que nada trabajaron. *¿Y qué saca el hombre de todo su trabajo y de los afanes con que trabaja bajo el sol?*

En resumen, Qohelet concluye una vez más que el esfuerzo, la fatiga y el penar no guardan proporción con los resultados que se obtienen, pues nunca se llegan a satisfacer plenamente las aspiraciones del hombre, nunca se llega a la meta final. Por lo tanto también las riquezas y el trabajo son vaciedad y absurdo.

Todo tiene su tiempo

3,1-11.

Las opiniones andan bastante divididas cuando se trata de precisar el punto focal de esta meditación sobre el tiempo.

En la Biblia de Jerusalén estos versículos llevan por título "La muerte". La nota justifica el título de esta manera: "La mitad de las ocupaciones del hombre son funestas, la mitad de sus gestos, gestos de duelo. La muerte ha puesto ya su impronta sobre la vida. Esta está formada por una serie de actos incoherentes, vv. 1-8, sin finalidad, vv. 9-13, si no es la muerte, que a su vez carece de sentido, vv. 14-22".

Otros autores titulan esta meditación sobre el tiempo: "El momento propicio". Qohelet habría querido decir que todas las acciones del hombre tienen su momento propicio, pasado el cual no hay más oportunidades. El ritmo antitético de los tiempos sugeriría la idea de que en la vida humana los días se suceden sin parecerse unos a otros y que los momentos y las ocasiones que los días proporcionan se alternan de manera imprevisible y desconcertante. De ahí la necesidad de no dejar pasar el momento propicio.

Hay exegetas que interpretan este pasaje a la luz de 1,4-11. En esta interpretación, la alternancia antitética significaría la irreversibilidad del curso del tiempo, además de su carácter fatídico e incoherente.

Esta última explicación parece estar más en consonancia con la tesis general del libro y con el esquema seguido por el autor en 1,4-11. Allí eran las generaciones, los astros, los vientos, los ríos, los que giraban en movimientos circulares interminables sin jamás avanzar. Aquí es el tiempo el que envuelve al hombre en un circuito irreversible, fatídico y sin sentido.

Todo lo que sucede se rige por unas leyes fijas y determinadas: el nacimiento y la muerte, las lágrimas y la risa, el amor y el odio, la paz y la guerra... *¿Qué saca el obrero de sus fatigas? Comprobé las ocupaciones que encomendó Dios a los hombres para afligirlos.*

Acuérdate de tu hacedor durante la juventud

11,9-12,8.

La primera parte de la lectura la forman tres consejos en imperativo: "Disfruta", v.9; "Rechaza las penas", v.10; "Acuérdate de tu hacedor", 12,1. Siguen tres estrofas muy poéticas sobre el "invierno" de la vida, cada una de las cuales empieza por "antes de que" (12,1.2.6).

El primer consejo es una exhortación a disfrutar de la vida en los años jóvenes, pero siempre dentro de los límites honestos, sabiendo que habrá que dar cuenta en el juicio de Dios. Límites no quiere decir abstención. O sea, el autor no quiere frenar el gozo de los bienes que Dios concede, pues el no saber disfrutarlos sería más bien un demérito. El segundo consejo repite la misma idea del primero, sólo que en forma negativa. Reaparece una vez más el acento pesimista del Qohelet: *Niñez y juventud son vanidad.* El tercer consejo es abiertamente religioso.

La segunda parte describe, en tres estrofas muy desiguales en extensión pero muy poéticas, el "invierno" de la vida, o sea la vejez. Parece una réplica a la primera parte, que habla de la juventud. La primera estrofa, muy corta (12,1b), anuncia el tema. La segunda (vv.2-5) lo desarrolla mediante metáforas tomadas de la naturaleza y de la vida doméstica. La tercera (vv.6-7) continúa el desarrollo mediante alusiones a utensilios domésticos.

Las metáforas de los vv.3-4 son enigmáticas. La tradición judía da la siguiente interpretación. "Los guardianes de casa" serían los brazos y las manos, que se han hecho temblorosas. "Los valientes" serían las piernas. "Las que muelen", los dientes. "Los que miran por las ventanas", los ojos. "Las puertas de la calle", los oídos.

El v.8 repite 1,2 con el fin de establecer una inclusión retórica, figura literaria, que consiste en iniciar y concluir una disertación con la misma frase.

CANTAR DE LOS CANTARES

1. Título

Es un superlativo análogo, por ejemplo, al que se empleaba para designar al lugar más sagrado del templo ("Santo de los Santos"), al rey más augusto ("Rey de reyes"), a la nada más absoluta ("Vanidad de vanidades"). Es decir, el título de "Cantar de los Cantares" quiere ser expresión de la alta perfección del libro. "Todos los hagiógrafos son santos, pero el Cantar es sacrosanto. El mundo entero no vale tanto como el día en que este libro fue confiado a Israel" (R. Akiba).

2. Plan general del libro

El Cantar se presenta como un diálogo entre dos amantes, que se buscan celosamente, que aspiran al mutuo amor y a la mutua posesión, que se reúnen para separarse de nuevo con la esperanza de llegar a poseerse definitivamente. No siempre es fácil seguir el hilo conductor a través de los distintos cantos, escenas y situaciones, que se suceden a lo largo del libro. De ahí las distintas divisiones propuestas por los diversos autores. La Biblia de Jerusalén da la siguiente:

Prólogo *(1,2-4): la esposa aspira a encontrarse con el esposo.*

Primer canto *(1,5-2,7): Anhelos de la esposa (vv.5-7). El coro la invita a la esperanza (v.8). El esposo se hace presente (vv.9-11) y sigue un diálogo en el que se expresan sentimientos de mutua admiración (1,12-2,5). Su unión no es segura todavía (vv.6-7).*

Segundo canto *(2,8-3,5): Mutua búsqueda de los esposos; la esposa describe al amado que viene corriendo hacia ella (vv.8-16); lo encuentra en la ciudad (2,17-3,4). Palabras del esposo (v.5).*

Tercer canto *(3,6-5,1): Se abre con la descripción de un cortejo triunfal, que conduce Salomón (vv.6-11). El esposo se muestra cada vez más enamorado (4,1-5). Fija un sitio para el encuentro (v.6) e invita a su esposa en términos apasionados (vv.8-15). La esposa lo acoge (v.16). Palabras del esposo (5,1).*

Cuarto canto *(5,2-6,3). La esposa se muestra todavía reticente (vv.2-3). Abre al fin la puerta de la casa, pero el esposo se ha ausentado (vv.4-6); sale en su busca y hace una descripción de él (vv.6-16). Tiene lugar el encuentro; la posesión mutua es inminente (6,1-3).*

Quinto canto *(6,4-8,7). El esposo describe de nuevo las bellezas de su amada (vv.4-12). Al coro, que la invita a venir (7,1), responde el esposo con declaraciones de amor (7,10-8,3). Palabras del esposo (v.4). Sigue luego el desenlace final en la posesión definitiva (vv.5-7).*

Dos apéndices *(8,8-14). Son como reflexiones sobre el Cantar, añadidas posteriormente.*

3. Interpretaciones del Cantar

Tanto la tradición judía como la cristiana han visto expresadas en el Cantar las relaciones entre Dios y el pueblo de

Israel o entre Cristo y su Iglesia respectivamente. Dentro de esta interpretación general se dan luego algunas aplicaciones más concretas, según que la esposa sea considerada como figura del alma humana o de la Virgen (San Bernardo). Esta interpretación recibe los nombres de alegórica *y* típica. *Ambas coinciden fundamentalmente; la diferencia está en que, según la interpretación alegórica, el Cantar expresaría directamente y exclusivamente las relaciones entre Dios y el pueblo, entre Cristo y la Iglesia; según la interpretación típica, el Cantar tendría como dos planos o niveles distintos: el primero referente al amor humano entre esposo y esposa, y el segundo referente al amor divino entre Dios y el pueblo elegido, entre Cristo y su Iglesia; el primero sería tipo o símbolo del segundo.*

En los últimos decenios el Cantar ha estado de mucha actualidad entre los exegetas. Muchos, por lo menos entre los católicos, siguen fieles a la interpretación alegórica o por lo menos a la típica. Con todo existe una corriente cada vez más fuerte en favor de la interpretación literal propia, según la cual el Cantar celebraría el amor humano tal cual Dios lo ha querido entre hombre y mujer. El Cantar tomado en su sentido literal propio es un canto nupcial, destinado a celebrar el amor mutuo de dos seres humanos. En este sentido es una lección para todo matrimonio, ya que el diálogo entre amado y amada expresa el afecto y la fidelidad que son propios del estado matrimonial.

Y no se diga que esta exégesis contradice el dogma de la inspiración o desdice la santidad de un libro bíblico, pues el matrimonio, sobre todo el monógamo, como es el que aquí se canta, es santo para los judíos lo mismo que para los cristianos. Ha sido instituido por Dios. Fue Dios quien describió en Gén 3,16 el anhelo de la mujer hacia el hombre. El Cantar sería el testimonio vivo de estas palabras del Génesis.

Pero aun los autores que defienden la interpretación literal del Cantar no excluyen un sentido superior de carácter alegórico o típico. Más aún, reconocen que este segundo sentido viene reclamado por todo el contexto bíblico, donde la unión conyugal se emplea, a partir de Oseas, como símbolo o prefiguración del amor entre Dios y su pueblo.

Todos los cristianos pueden encontrar en el Cantar lecciones saludables. Es el drama del pecado, del arrepentimiento y del perdón, el que se esconde detrás de las peripecias conyugales del pueblo elegido con Yahveh. El pecado rompe los lazos del amor, para restablecerlos se hace necesaria la conversión y el arrepentimiento; la justificación es un don gratuito, obra del poder y misericordia de Dios, y la unión con Dios por la gracia constituye la posesión o felicidad perfecta.

Fuerte como la muerte es el amor

2,8-10.14.16a; 8,6-7a (2,8-14/8,6-7).

Entresacando versículos de aquí y de allá, la lectura litúrgica ha compuesto un bello poema, en el que la esposa se dirige al esposo en un lenguaje lleno de poesía y amor apasionado. Trataremos de explicar primero el valor de cada una de las expresiones, para luego ver el sentido de conjunto.

La esposa, que se encuentra en casa, advierte desde lejos la presencia del esposo. Cuando estamos muy familiarizados con una persona, en seguida la reconocemos, casi la intuimos, por su voz, por sus pasos, por señales, que para los demás pasan desapercibidas.

Viene saltando por los montes y brincando por los collados como las gacelas y los cervatillos. La imagen sigue siendo válida. En Palestina, y en concreto en la zona de Judea, donde probablemente ha sido compuesto el Cantar, abundan todavía las gacelas. Detrás de la imagen se descubre el afecto y la emoción que la presencia del amado ha despertado en la esposa, la cual se imagina y se describe a si misma al esposo como una gacela grácil y ligera.

El esposo no es ladrón que viene de improviso para horadar el muro y arrebatar la presa. Es el amigo que viene a encontrarse con la amada y a compartir las delicias del amor. Se detiene detrás de la cerca, mira por las ventanas y atisba por entre las rejas, mientras dice: *Levántate, amada mía, hermosa mía, y vente.*

También la imagen de las palomas, que habitan en las grietas y en los escondrijos de las rocas, es de actualidad. Cualquiera lo puede comprobar visitando los profundos wadis de Judea, los cuales dan lugar a laderas rocosas, que parecen paredes verticales, en cuyas cavidades habitan las palomas. Lugar apropiado para la intimidad, para la conversación amorosa y para la mutua contemplación. Con razón puede decir la esposa: *Mi amado es para mí y yo soy para mi amado.* Es el momento de la mutua posesión y de la mutua entrega.

Grábame como un sello en tu brazo, como un sello en tu corazón. La imagen parece estar tomada de la costumbre de los orientales de llevar el sello familiar, que solían usar con bastante frecuencia, colgado de un cordón y descansando por tanto sobre el pecho o atado al antebrazo. Mediante estas expresiones la esposa manifestaría a su esposo el deseo de que la tuviera siempre presente en el pensamiento y en el corazón.

Porque es fuerte el amor como la muerte. Más bien que "fuerte" habia que decir "insaciable". Lo mismo que la muerte se lleva al sepulcro generación tras generación sin jamás saciarse, así es el amor. "Los que comen quedan aún con hambre de mí, los que me beben sienten todavía sed" (Eclo 24,29). Así es el amor; amor engendra amor. La imagen del seol está en la misma línea. El seol nunca dice basta: "Hay tres cosas insaciables y cuatro que no dicen ¡basta!: el seol, el seno estéril, la tierra no saciada de agua y el fuego que no dice ¡basta!" (Prov 30,15-16). Las imágenes del fuego, de las llamas, de las aguas y de los ríos se alinean también en la misma perspectiva: el amor quema y devora como el fuego, como la llama; las aguas y los ríos no lo pueden apagar.

Este poema puede ser considerado en dos niveles distintos. En un nivel puramente natural. En esta hipótesis representa el amor humano que se profesan esposo y esposa. La exégesis actual insiste en esta dimensión humana del amor del Cantar de los Cantares. Es una interpretación totalmente ortodoxa. Es Dios quien ha creado al hombre para la mujer y la mujer para el hombre y por tanto no debe extrañar que un libro de la Biblia esté dedicado a cantar el amor matrimonial.

La tradición, tanto judía como cristiana, se coloca en un nivel sobrenatural a la hora de leer el Cantar. En este caso representa el amor entre Dios y su pueblo de Israel. La expresión: "Mi amado es para mí y yo soy para mi amado" sería el equivalente de la fórmula de la alianza: Yahveh, el Dios de Israel, e Israel, el pueblo de Dios. En la fase neotestamentaria sería: el amor entre Cristo y la Iglesia; y en el plano individual: el amor entre Cristo y el cristiano.

Encontré el amor de mi alma

3,1-4a.

Cada uno de los poemas que integran el Cantar de los Cantares, y lo mismo el Cantar en su totalidad, presentan una serie sucesiva de búsquedas, encuentros y separaciones entre esposo y esposa, que siguen una línea ascendente y culminan en la posesión definitiva final.

Nuestra lectura reproduce una de estas búsquedas y mutuo encuentro. Mientras la esposa estaba en su lecho por la noche, advirtió la presencia del esposo, que se acercaba, e incluso llegó a oír la voz, que la invitaba a levantarse para tener un encuentro íntimo en la soledad del desierto (2,8-17). Pero el amado desapareció misteriosamente y dejó sumida a la esposa en sufrimiento y soledad. Después de buscarlo por la casa y sus alrededores y no hallarlo, toma la decisión de salir en pos de él por las calles y las plazas de la ciudad. Es tan apasionado el amor y tan dolorosa la ausencia que no la dejan descansar. Su salida coincide justamente con la hora en que los centinelas hacen la ronda de guardia en torno a las murallas. Abstraída y obsesionada por el amado, les pregunta por él sin más preámbulos: *¿Visteis al amor de mi alma?*

De manera imprevista e inesperada la esposa encuentra al amor de su alma. ¿Cómo y dónde lo ha encontrado? ¿Qué hacía? ¿Estaba también él esperando? El poeta no da explicaciones. Lo único que le interesa es provocar esa tensión de búsquedas, encuentros y nuevas separaciones de que hablábamos más arriba. Por tanto aquí lo importante es que, después de dramática búsqueda, la esposa ha encontrado al esposo y ambos se poseen de nuevo.

¿Se trata de un amor humano y natural o del amor divino sobrenatural? Habría que decir que de uno y otro. Más aún, la exégesis moderna está insistiendo mucho en la dimensión del amor humano del Cantar de los Cantares. Y no hay ninguna dificultad en ello. Ha sido Dios quien ha creado al hombre para

la mujer y la mujer para el hombre y nada más natural que un libro sagrado esté dedicado a cantar el amor matrimonial.

Con todo, lo mismo la tradición judía que la cristiana siempre han creído que el Cantar tiene también presente el amor divino y sobrenatural. De ahí que esa secuencia de búsquedas, encuentros y nuevas separaciones simbolizarían el ritmo de las relaciones entre Dios y su pueblo, entre Cristo y su Iglesia, entre Cristo y el cristiano. De hecho, la imagen de la unión conyugal como expresión de las relaciones entre Dios e Israel fue introducida en la historia de la revelación por Oseas (1-3) y utilizada a continuación por los autores sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento.

SABIDURIA

1. Estructura del libro

A diferencia de los demás libros sapienciales, el de la Sabiduría presenta una fuerte unidad y cohesión interna. El estilo varía de unas partes a otras, pero ello puede deberse a que no ha sido compuesto de una sola vez o a la influencia literaria de las fuentes en las que se ha inspirado el autor. Los primeros capítulos se inspiran principalmente en los Profetas y su estilo es hebraizante (cc.1-5). Los cc.6-9, que se inspiran en los Proverbios y en la filosofía griega, prescinden más del estilo bíblico. La última parte (cc.10-19) es una actualización de la historia bíblica, hecha con mucha libertad. En esquema, tenemos, por tanto, la siguiente división:

a) El camino de la sabiduría, opuesto al camino de los impíos: cc.1-5.
b) Origen, naturaleza y actuación de la sabiduría. Medio de adquirirla: cc.6-9.
c) La sabiduría en la historia: cc.10-19.

2. La Sabiduría dentro del contexto helénico

Si bien sigue siendo fundamentalmente semita, el libro de la Sabiduría acusa la influencia de la cultura griega tanto en la forma como en el fondo.

Sab 6,17-20, por ejemplo, presenta las ventajas de la sabiduría en forma de sorites, es decir, a base de proposiciones sucesivas, en las que el predicado de la anterior coincide con el sujeto de la siguiente y en la conclusión se unen el sujeto de la primera con el predicado de la última. Se nota también la influencia griega en las transiciones, que son mucho más estudiadas que las semitas. Es clásica la transición entre los cc.10 y 11. En los siete ejemplos de hombres salvados del c.10 es la sabiduría la que actúa. A estos siete ejemplos corresponden los siete dípticos de los cc.11-19, en los que es Dios quien entra en acción.

Con todo el autor de Sabiduría sigue siendo semita. Tanto la primera (cc.1-5) como la última parte del libro (cc.10-19) están construidas sobre la ley del paralelismo antitético, típicamente semita.

En cuanto al contenido el libro se enraiza también en la tradición israelita, pero hacen ya acto de presencia una serie de términos y categorías griegas. Por ejemplo, refleja la concepción dualista del hombre de la filosofía platónica. Por eso el libro de la Sabiduría no habla de la resurrección del hombre, sino de la incorrupción o inmortalidad.

Seguramente la Sabiduría ha sido compuesta en Alejandría en el s.I a. J. C., en el seno de la colonia judía, que vivía en un medio ambiente fuertemente helenizado.

3. Retribución de ultratumba

Con su doctrina sobre el destino de ultratumba, distinto para buenos y malos, y con su doctrina sobre la inmortalidad el libro de la Sabiduría constituye la culminación y la aclaración final de un problema que había torturado a los grandes pensadores del Antiguo Testamento.

4. La "sabiduría"

En el A. T. el término "sabiduría" tiene tres acepciones principales: la "sabiduría" como conjunto de doctrina; la "sabiduría" como virtud o propiedad del hombre; y la "sabiduría" como atributo o propiedad de Dios.

a) La "sabiduría" como doctrina. *Lo mismo que los demás pueblos, Israel tenía una ciencia práctica sobre la vida humana, fundada en la reflexión y en la experiencia. Toda esta ciencia se había ido formulando en máximas y sentencias, que representaban un acervo o patrimonio cultural, que recibía el nombre de "sabiduría".*

b) La "sabiduría" como propiedad del hombre. *Como cualidad humana, en su acepción más antigua, la "sabiduría" equivale a:* saber hacer. *El hombre sabio es el hombre hábil, bien sea en las obras manuales o en las artes liberales. También equivale a:* saber vivir. *Enseña al hombre a conducirse dentro de la comunidad humana.*

La sabiduría como propiedad del hombre es fruto de la experiencia, pero también don de Dios.

c) La "sabiduría" como atributo de Dios. *La sabiduría por antonomasia es un atributo de Dios. Dios es el sabio por excelencia.*

Paralelamente al dogma de la retribución, la doctrina sobre la sabiduría es en nuestro libro mucho más perfecta que en los anteriores, sobre todo la sabiduría en sus dos últimas acepciones.

La sabiduría como propiedad del hombre preludia la doctrina de la gracia neotestamentaria. Lo mismo que la gracia, la sabiduría habita en las almas santas (1,4; 7,27). Está en paralelismo con el Espíritu de Dios o Espíritu Santo (1,4-7; 9,17). Es un tesoro que procura la amistad con Dios (7,24.28). Es un don de Dios, que se consigue con la oración (7,7; 8,19-9,18). Aunque posea todas las demás cualidades, sin la sabiduría, lo mismo que sin la gracia, el hombre no es nada ante Dios (9,6). Implica el cumplimiento de la ley de Dios y conduce a la inmortalidad (6,17-20; 8,17). San Pablo y san Juan emplearán estas mismas fórmulas para hablar de la gracia y del Espíritu Santo, autor de la misma.

Como atributo de Dios, la Sabiduría se halla personificada y alcanza en este libro su máxima cualificación: 7,22-8,1. Este texto constituye un progreso notable sobre todas las personificaciones de la Sabiduría en los libros anteriores. El autor emplea aquí una terminología mucho más flexible, tomada en parte de la filosofía griega, y sobre todo acentúa más su carácter divino. Su origen es descrito en términos que indican procedencia y participación a la vez (vv.25-26). Muchos de sus atributos (omnipotencia, santidad, inmutabilidad) son específicamente divinos. Tiene una misión con relación a los hombres: penetra todos los espíritus inteligentes (v.23); se derrama en las almas buenas (v.27). Tiene parte en el gobierno del mundo (8,1) lo mismo que en su creación (7,12.21; 8,6). Es amada de Dios como esposa (8,3).

Todos estos textos preparan la teología trinitaria. San Pablo y san Juan se los aplican a Cristo, Verbo encarnado y Sabiduría de Dios (1 Cor 1,24-30). Como la Sabiduría, Cristo participa en la creación y en la conservación del mundo (Col 1,16-17). El Prólogo de san Juan atribuye al Verbo los rasgos de la Sabiduría creadora y todo el cuarto evangelio presenta a Cristo como la Sabiduría de Dios.

En alma perversa no entra sabiduría

1,1-16 (1,1-7).

La primera parte de la lectura (vv.1-5) señala las disposiciones necesarias al poseer la sabiduría. Estas disposiciones afectan al entendimiento, a la voluntad, a los sentimientos y a la vida práctica.

Amad la justicia. El concepto de "justicia" implica la conformidad total, de pensamiento, voluntad y obras, con la voluntad divina tal como se halla expresada en los preceptos de la Ley y en la voz de la conciencia. *Los que regís la tierra.* Por ficción literaria, el libro de la Sabiduría viene atribuido a Salomón, y entonces en su calidad de rey se dirige expresamente a los que rigen los destinos de los pueblos. En realidad, los destinatarios son todos los hombres, especialmente los judíos de Alejandría, que han abandonado la fe yahvista o se hallan en peligro de abandonarla.

Buscad al Señor. La búsqueda de Dios es un tema constante a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento: "¡Buscadme a mí y viviréis!" "¡Buscad a Yahveh y viviréis!" (Am 5,4.6). "¿Qué buscáis?", son las primeras palabras que pronuncia Jesús en el evangelio de san Juan (1,38). Los evangelios hablan con frecuencia de "buscar el Reino".

Se revela a los que no desconfían. O sea se deja hallar de los sinceros, de los nobles, de los leales, de los que confían en El. En cambio la hipocresía, la doblez, la insensatez, el pecado alejan de Dios.

En resumen, la rectitud de corazón conduce a Dios. En cambio el pecado aleja de Dios.

Los últimos versículos (6-7) recuerdan que los pecadores no escaparán al castigo. La sabiduría ama a los hombres y sus deseos son entregarse a ellos. Sin embargo no dejará sin castigo a los pecadores.

Si Dios es omnipresente y omnisciente (v.7), no esperen los impíos que sus palabras ni sus intenciones escaparán a su justicia vengadora (vv.8-10). El tomar conciencia de este hecho nos llevará a todos a vigilar nuestra lengua (v.11) y a conducirnos rectamente, pues el camino contrario nos llevaría a la muerte (v.12). Dicho de otra manera, nuestra lectura (vv.8-12) desarrolla tres ideas principales, que vienen determinadas por el dogma de la omnipresencia y omnisciencia divinas, enunciado en el versículo anterior (v.7).

Las palabras no se las lleva el viento. Ni siquiera las intenciones más secretas permanecerán ocultas. Todo queda registrado en cintas misteriosas para el día de la verdad.

Al recordar estas verdades, el autor de la Sabiduría tiene presentes a los impíos, a quienes trata de prevenir contra la falsa esperanza de que sus inicuas intenciones, palabras y obras queden impunes. Podría haberles citado las palabras que Dios dirigió a Caín a raíz de su crimen: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo" (Gén 4,10). Pero el principio establecido por el autor sagrado vale también para los justos. También las sanas intenciones, las limpias palabras y las buenas obras de los justos quedan registradas en las cintas del cielo.

La conclusión que se impone a la vista de estas reflexiones es la siguiente: *Guardaos, pues, de murmuraciones inútiles, preservad vuestra lengua de la maledicencia.* Posiblemente el autor tiene presentes las murmuraciones que se atrevían a formular contra la providencia divina sus contemporáneos, los judíos de Alejandría, los cuales padecían opresión a causa de su fe en Yahveh. También aquí el texto sagrado podía haber evocado la conducta del pueblo elegido durante los cuarenta años del desierto, jalonada por las murmuraciones: a causa de la sed (Ex 15,24; 17,3; Núm 20,2-3), a causa del hambre (Ex 16,2; Núm 11,4-5), a causa de los peligros de guerra (Núm 14,2-3).

Con su conducta relajada e inmoral, los impíos van, sin darse cuenta, en busca de la muerte y de la ruina.

Da consistencia al universo. Tomada del vocabulario de los estoicos, esta expresión subraya enérgicamente el papel del espíritu del Señor en la cohesión del universo. Es un matiz nuevo, ya que hasta aquí la teología del A. T. sólo había hablado de Dios como creador (Gén 1; Is 42,8), como omnisciente y omnipresente (Am 4,13; 9,2-3; Jer 23,24; 1 Re 8,27; Job 34,21-23; Sal 139,7-12; Eclo 42,18-20). Este mismo papel de ser centro de cohesión del cosmos se lo atribuye el N. T. a Cristo (Ef 1,10; Col 1,17; Heb 1,3). La liturgia de Pentecostés aplica estos pensamientos del v.7 a la efusión del Espíritu Santo sobre los apóstoles, los cuales, llenos de la fuerza divina, llevarían el mensaje evangélico al mundo entero.

No fue Dios quien hizo la muerte

1,13-15; 2,23-25.

El autor tiene presentes los primeros capítulos del Génesis. Está haciendo un comentario y una actualización del relato de la creación y de la caída.

Cuando dice que Dios creó al hombre incorruptible, a imagen de la naturaleza divina, está pensando primordialmente en la parte espiritual, que nosotros llamamos alma. Frente a la concepción semita, que considera al hombre unitariamente, el libro de la Sabiduría se inspira en la filosofía dualista de Platón. De ahí que siempre habla de "incorruptibilidad" e "inmortalidad" y nunca de "resurrección".

Consiguientemente cuando habla de la muerte, que entró en el mundo por envidia del diablo (Gén 3), habla también primordialmente de la muerte espiritual, de la cual la muerte física no es más que una consecuencia. San Pablo (Rom 5,12-21 y 1 Cor 15,35-57) volverá sobre esta doctrina, contraponiendo en para-

lelismo antitético el primer Adam pecador y el segundo Adam salvador.

Conviene subrayar que tanto el libro de la Sabiduría como san Pablo, cuando hablan de la muerte como consecuencia del pecado, se refieren sobre todo a la muerte espiritual, es decir a la pérdida de la amistad y comunión con Dios. Más aún, ni la Sabiduría ni san Pablo ni tampoco el Génesis afirman que, de no haber pecado el primer hombre, la muerte no hubiese existido. La etapa del hombre sobre la tierra es provisional y transitoria. De ahí que, aunque no hubiese pecado, siempre habría habido una transición entre la etapa presente y la definitiva. Ese paso no habría estado rodeado del dolor físico, moral y espiritual que actualmente acompaña a la muerte por causa del pecado, pero habría existido igualmente.

La visión de la Sabiduría sobre la creación primitiva es optimista. Dios no creó la muerte con el matiz siniestro que tiene actualmente ni sometió la tierra al imperio del Hades ni se recrea en la destrucción de los vivientes, sino que lo creó todo para que subsistiera. Ha sido el pecado el que introdujo el veneno y el germen de la muerte en la creación. *La justicia es inmortal,* es decir los que se liberan de la esclavitud del pecado gozan de la inmortalidad inicial.

Oprimamos al justo y démosle muerte

2,1a.12-22 (2,17-20).

El c.2 de la Sabiduría, uno de los más realistas y vigorosos de todo el libro, reproduce los sentimientos y actitudes de los impíos frente a la existencia humana (vv.1-5), frente a la vida presente (vv.6-9) y frente a los justos y su conducta (vv.10-20).

La actitud del impío frente a la existencia humana es diametralmente opuesta a la doctrina de la Sabiduría. La Sabiduría había dicho: "Dios no hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes; todo lo creó para que subsistiera; las criaturas del mundo son saludables, no hay en ellas veneno de muerte ni imperio del Abismo sobre la tierra, porque la justicia es inmortal" (1,13-15). El impío, en cambio, dice: "Corta y triste es nuestra vida; no hay remedio cuando llega la muerte ni se sabe que nadie haya vuelto del Hades" (2,1).

Es cierto que en la literatura sapiencial, especialmente en Job y en Qohelet, encontramos expresiones muy similares: "El hombre, nacido de mujer, es corto en días y harto en tormentos. Como la flor, brota y se marchita y huye como la sombra sin pararse" (Job 14,1-2). Véase Ecl 3,18-21. La diferencia entre Job y Qohelet y los impíos del libro de la Sabiduría está en que aquéllos son creyentes, mientras que éstos son agnósticos.

Los impíos y los justos que se enfrentan en los vv.10-20 responden a unos nombres concretos, que conviene tener en cuenta. Los justos son los fieles yahvistas que viven en Alejandría en el s.I a. J. C., rodeados de paganos y de judíos apóstatas. Estos dos últimos grupos son los impíos.

La razón principal que enfrenta a unos y otros es de orden religioso: los primeros tienen fe, los segundos, no. Además de ésta, los impíos aducen otra serie de motivaciones: a) Afean nuestra conducta y nos echan en cara nuestras faltas; b) Se glorían de poseer el conocimiento de Dios (sobre la altivez de los judíos que se tenían por justos, véase Rom 2,17-20); c) Su presencia es un reproche para nosotros; d) Llevan una vida distinta, o sea motivos de orden social; e) Nos consideran bastardos e impuros y se apartan de nosotros.

En los vv.17-20 los impíos pasan a los hechos, sometiendo a los justos a la persecución y a la muerte. Algunas expresiones de este pasaje han sido tomadas por el N. T. para describir la pasión de Cristo, el Justo por antonomasia, blanco de la hostilidad de los pecadores (Mt 27,43; Heb 12,3).

En los versículos finales (vv.21-22) el autor de la Sabiduría emite su juicio sobre las actitudes y el comportamiento de los impíos.

Los justos estarán para siempre junto a Dios

2,23-3,9 (3,1-9).

El problema de los justos que sufren y de los impíos que prosperan había preocupado y torturado a los teólogos y filósofos de Israel, sobre todo a partir del destierro. Un buen exponente de ello son los libros de Job y de Qohelet, juntamente con los salmos 37; 49 y 73. Durante los largos siglos de forcejeo y discusión sobre el tema, habían ido apareciendo algunos tenues rayos de luz a modo de intuiciones pasajeras. Hubo que esperar hasta el tiempo de los Macabeos, para que, bajo la fuerte tensión religiosa producida por la persecución, apareciera la esperanza en la resurrección de los justos. Y hubo que esperar hasta nuestro libro de la Sabiduría, para que todo el problema de ultratumba se aclarara definitivamente. Aquí radica la importancia de este c.3 de la Sabiduría. Por primera vez en la historia de la revelación aparece claramente expuesto el tema de la retribución de ultratumba. En un lenguaje sencillo y claro el autor de la Sabiduría aclara definitivamente un problema que venía preocupando desde hacía siglos.

La solución del libro de la Sabiduría es la vida de ultratumba, que será distinta para justos e impíos. Hasta aquí se venía creyendo que todos los hombres, buenos y malos, iban al seol. Aquí la existencia era tan flácida y tan lacia que apenas si merecía el nombre de tal. De hecho, el Sal 6,6 dice: "Porque en la muerte nadie de ti se acuerda; en el seol, ¿quién te puede alabar?" La Sabiduría en cambio afirma que el hombre, por lo menos el justo, es inmortal y que, después de la muerte del cuerpo, le espera una vida de comunión y felicidad junto a Dios. Más aún, el justo goza ya de la protección de Dios desde esta vida, puesto que las persecuciones y las tribulaciones están providencialmente ordenadas a fortalecer sus virtudes y hacerles merecer una mayor gloria.

Cuando la Sabiduría dice que Dios creó al hombre incorruptible, a imagen de su misma naturaleza divina, está pensando primordialmente en la parte espiritual, que nosotros llamamos

alma. Frente a la concepción semita, que consideraba al hombre unitariamente como un todo, el libro de la Sabiduría sigue la filosofía dualista de Platón, que establece una fuerte diferencia entre alma y cuerpo. Consiguientemente la muerte que entró en el mundo por envidia del diablo es asimismo una muerte primordialmente espiritual, a saber, la separación de Dios por el pecado. De hecho, el autor dice que son los que pertenecen al diablo quienes experimentan la muerte. De aquí se deduce también que los justos, los que no son esclavos del pecado, gozarán de la incorruptibilidad y de la inmortalidad junto a Dios.

En poco tiempo llenó largos años

4,7-15.

Una vez que el libro de la Sabiduría (c.3) ha establecido en lenguaje sencillo, pero claro y rotundo, el dogma de la inmortalidad dichosa de los justos en comunión con Dios, automáticamente se produce una inversión de valores en relación con la doctrina tradicional sobre la retribución. Por ejemplo, la doctrina tradicional contaba entre los mejores premios, que podían recibir los buenos en compensación por su vida de justicia, una descendencia numerosa y una vida larga; y entre los mayores castigos, que podían recibir los malos, la esterilidad y la muerte prematura (Ex 23,26; Dt 7,14; 28,4.11).

La Sabiduría, en cambio, proclama bienaventuradas la esterilidad (3,13-4,6) y la muerte prematura (4,7-15), siempre que vayan acompañadas de la justicia y de la virtud.

Justos e impíos ante el juicio final

5,1-16.

Frente a la gran parábola del juicio final de san Mateo (25,31-46), que se fija primordialmente en la sentencia del juez, distinta

para buenos y para malos, aquí en esta dramatización del juicio del libro de la Sabiduría el autor se fija más bien en el diferente estado de ánimo que presentan justos e impíos. Los primeros se mantendrán en pie con plena seguridad (v.1), pues conocen el premio y la corona que les aguarda (vv.15-16). En cambio, los segundos vienen temblando, obligados a confesar su error, aunque ya es demasiado tarde (vv.2-14).

"Oprimamos al justo pobre, no perdonemos a la viuda, no respetemos las canas llenas de años del anciano. Sea nuestra fuerza norma de la justicia, que la debilidad, como se ve, de nada sirve. Tendamos lazos al justo, que nos fastidia, se enfrenta a nuestro modo de obrar, nos echa en cara faltas contra la Ley... Se gloría de poseer el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor. Es un reproche para nuestros criterios, su sola presencia nos es insufrible... Veamos si sus palabras son verdaderas... Si el justo es hijo de Dios, él lo asistirá, lo librará de las manos de sus enemigos. Sometámoslo al ultraje y al tormento para conocer su temple y probar su entereza. Condenémosle a una muerte afrentosa, pues, según él, Dios le visitará" (Sab 2,10-20).

Este había sido durante la vida el lenguaje y el comportamiento de los impíos respecto de los justos. Pero ahora en el momento del juicio los papeles, en cierta manera, se han invertido: los justos se mantienen firmes, seguros y confiados frente a los impíos, que se hallan consternados y sumidos en grande confusión.

Cambiando de modo de pensar y de hablar, los impíos someten a examen su conducta anterior. Empiezan reconociendo el error que cometieron al ultrajar y burlarse de los justos, no acertando a comprender el sentido de su vida y de su muerte. En realidad, ¿qué sentido puede tener para un materialista una vida de sacrificio y de renuncias, una vida al servicio de Dios y de la virtud? Pero lo cierto es que a la hora de la verdad los justos entran a formar parte de la familia de los hijos de Dios y empiezan a participar en la herencia de los santos.

Estas constataciones iniciales les llevan a sacar, a partir del v.6, algunas conclusiones: Se han equivocado de dirección; en vez de seguir el camino de la verdad y de la luz, se han extraviado por las sendas de la impiedad y de la perdición (vv.6-7). En vida se habían dicho: "Venid, pues, y disfrutemos de los bienes presentes, gocemos de las criaturas con el ardor de la juventud. Hartémonos de vinos exquisitos y de perfumes, no se nos pase ninguna flor primaveral, coronémonos de rosas antes que se marchiten; no falte a nuestra orgía ninguno de nosotros, dejemos por doquier constancia de nuestra alegría; que nuestra parte es ésta, ésta nuestra herencia" (Sab 2,6-9). Pero la luz del juicio final les ha hecho ver la inconsistencia, la vaciedad y la fugacidad de todo ello. Lo mismo que Qohelet, los impíos concluyen: vanidad de vanidades y todo vanidad.

Por lo que se refiere a la muerte prematura del justo, que es el tema de nuestra lectura, es clásico en la historia de Israel el ejemplo del pío rey Josías, que murió trágicamente en plena juventud (2 Re 23,29). Su muerte produjo fuerte conmoción y hasta escándalo en la conciencia del pueblo, que venía profesando todavía pacíficamente la doctrina tradicional sobre la retribución. El escándalo fue mayor, porque la muerte prematura de Josías contrastaba con la de su abuelo, que había reinado 45 largos años y había muerto lleno de días, a pesar de ser quizá el peor rey de Judá, hasta el punto que se le conoce como el "impío" Manasés. Tres siglos más tarde, cuando escribe su historia el Cronista, todavía sigue en pie el escándalo y trata de solucionarlo colocando una conversión en la vida de Manasés (2 Cr 33,11-19) y un pecado en la de Josías (2 Cr 35,21-22).

Todas estas consideraciones nos pueden ayudar a valorar la profunda innovación que supuso el libro de la Sabiduría en la historia de la revelación. Concretamente, en el tema de la muerte prematura del justo, el giro que se produce es completo.

En el v.7 el autor establece la tesis: *El justo, aunque muera prematuramente, tendrá el descanso.* La argumentación para demostrarla sigue estas tres etapas: a) El valor y el mérito de la vida del hombre no radican en el número de años sino en la virtud; b) la muerte prematura es providencial, pues libra al justo de los peligros que le rodean en este mundo corrompido; c) los que han vivido santamente han cumplido ya su misión.

Un juicio implacable espera a los que mandan

6,2-12.

Por ficción literaria, el autor de la Sabiduría coloca su libro en boca de Salomón, especialmente esta segunda parte (cc.6-9).

Maestro bajo muchos aspectos, el autor de la Sabiduría lo es también a la hora de hacer las transiciones entre las distintas partes de su obra. Esta segunda parte (cc.6-9) está ya enunciada por el final de la anterior: "La maldad derribará los tronos de los que están en el poder" (5,23d). Es decir, si los que dirigen los destinos de los pueblos quieren mantener en pie sus tronos, es necesario que se alejen de la maldad, se dediquen a la búsqueda de la sabiduría y tomen conciencia de sus responsabilidades. Es Salomón, rey de Jerusalén, quien se dirige a sus colegas de todo el mundo.

El poder viene de Dios. Es una doctrina constante a lo largo de la Biblia. Yahveh no sólo es el Señor de su pueblo, sino de todos los pueblos de la tierra. Los dirigentes de los pueblos son instrumentos en manos de Dios. De él han recibido el poder (1 Cr 29,12; Prov 8,15-16; Dan 2,21.37). Los autores del N. T. siguen manteniendo la misma tesis (Jn 19,11; Rom 13,1).

Ya sabemos que la palabra de Dios ha llegado hasta nosotros a través de las palabras de los hombres. Es decir, es una palabra encarnada y por tanto sujeta a los condicionamientos de espacio, lugar, tiempo y cultura. A la hora de interpretar la Biblia hay que tener en cuenta estos condicionamientos para distinguir entre lo que es coyuntural y lo que tiene valor y vigencia permanente. Cuando leemos los primeros capítulos del Génesis distinguimos entre lo que es enseñanza religiosa y lo que pertenece al contexto cultural en el que se inserta. La enseñanza religiosa es válida para todos los tiempos. El marco cultural es hijo del tiempo, cambia con el tiempo y no pertenece a la enseñanza. Lo mismo que ha cambiado la concepción cosmogónica, cosmológica, geológica, etc. del mundo, ha cambiado también la concepción política y social de la humanidad. De ahí que no sea lícito seguir imponiendo a las mujeres la obligación del velo (1 Cor 11,7-16)

o del silencio en la iglesia (1 Cor 14,34-35) en nombre de la Escritura, como tampoco seguir aconsejando la esclavitud (1 Cor 7,21-22) o defender que los dirigentes de las sociedades civiles reciben el poder de Dios.

Lo que sí sigue siendo válido, reciban el poder directamente de Dios o más bien de la sociedad que gobiernan, es el hecho de la gran responsabilidad que contraen los gobernantes y que de ella habrán de dar cuenta a Dios. El autor dice que será un juicio implacable de acuerdo con el rango de la persona y su responsabilidad. Mientras las decisiones que se tomen, se refieran a uno mismo y no rebasen el ámbito privado, los consecuencias no revisten tanta gravedad. Pero cuando el alcance de las decisiones de un hombre desborda el ámbito de lo individual y afecta a segundas personas y a la comunidad en general, entonces en la misma proporción aumenta la responsabilidad. Los ejemplos de Moisés (Núm 20,7-12), de David (2 Sam 24) y Ezequías (2 Re 20,12-18) pueden ser un buen testimonio del rigor del juicio de Dios. Los que dirigen los destinos de los pueblos suelen eludir con facilidad la justicia humana, de ahí la necesidad del justo juicio de Dios.

Puestas estas premisas, la conclusión que se impone es que los gobernantes deben prestar atención a las palabras de sabiduría que va a proferir Salomón, el rey sabio por antonomasia: *Desead, pues, mis palabras; ansiadlas, que ellas os instruirán.*

La sabiduría se deja hallar

6,13-17.

Algunos autores quieren ver en el transfondo de esta lectura la imagen de una joven atrayente, que simbolizaría la sabiduría. Si admitimos la comparación, las primeras palabras querrían decir que la sabiduría es radiante y luminosa como una bella mujer, que jamás pierde su encanto. Atrae las miradas de los hombres, los que la aman la pueden contemplar y los que la

desean la encuentran fácilmente. Se adelanta a darse a conocer a los que la anhelan, como la esposa del Cantar de los Cantares: "Me levantaré, pues, y recorreré la ciudad. Por las calles y las plazas buscaré al amado de mi alma" (3,2).

Este proceder de la sabiduría que toma la iniciativa presagia el movimiento de la gracia, que viene al encuentro del hombre: "Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae" (Jn 6,44). "Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar" (Fil 2,13). "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y nos envió a su Hijo" (1 Jn 4,10).

No se consigue una meta alta ni se consigue el corazón de una persona, si uno no se esfuerza. Es necesario lanzarse hacia adelante, correr, madrugar. A los que así obren, la sabiduría les vendrá al encuentro, la encontrarán esperando a la puerta. La sabiduría "se manifiesta a los hombres en todas sus obras a fin de que las bellezas visibles los conduzcan a las invisibles. Les habla a través del orden del mundo, con la luz de la verdad, con los ejemplos de los santos, con la dulzura de la prosperidad, con la amargura de la adversidad. Va a su encuentro con la solicitud de su providencia, que se extiende desde las cosas más grandes hasta las más pequeñas, asegurándoles que todas están en sus manos" (San Gregorio). Como dice el ángel a la iglesia de Laodicea: "Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno escucha mi voz y abre la puerta, yo entraré a él y cenaré con él y él conmigo" (Ap 3,20).

De ahí que el mero pensar en ella con el deseo de adquirirla, es ya un acto de prudencia. El que se desvele por la sabiduría, pronto se verá sin cuidados. Ya lo decíamos antes, quien persigue una meta alta necesita esforzarse y prolongar sus vigilias, pero, una vez alcanzada, produce paz y quietud.

La sabiduría se hace encontradiza a quienes la buscan con sinceridad y a quienes por sus buenas disposiciones son dignos de ella. También aquí la sabiduría presagia el proceder del Hijo de Dios, Sabiduría eterna, que vino a nuestro encuentro en el misterio de la Encarnación y recorrió los caminos de nuestra tierra en busca de los hombres.

La preferí a la salud y a la belleza

7,7-10.15-16 (7,7-11).

Es Salomón el que habla. Se refiere a su célebre plegaria de Gabaón pidiendo sabiduría para gobernar: "Yahveh, mi Dios, tú has hecho rey a tu siervo en lugar de David, mi padre, pero yo soy un niño pequeño sin experiencia para gobernar. Tu siervo está en medio del pueblo que has elegido, pueblo numeroso que no se puede contar ni numerar por su muchedumbre. Concede, pues, a tu siervo un corazón que entienda para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal, pues ¿quién será capaz de juzgar a este pueblo tuyo tan grande? Agradó a Yahveh esta súplica de Salomón y le dijo Dios: porque has pedido esto y... has pedido discernimiento para saber juzgar, cumplo tu ruego y te doy un corazón sabio e inteligente como no lo hubo antes de ti ni lo habrá después" (1 Re 3,7-12).

La superioridad de los bienes de orden espiritual sobre los bienes materiales es uno de los temas más constantes de la literatura sapiencial: "Mejor es la sabiduría que las piedras preciosas, ninguna cosa apetecible se le puede igualar... Mejor es mi fruto que el oro, y mi renta mejor que la plata acrisolada" (Prov 8,11.19). "No se puede dar por ella oro fino, ni comprarla a precio de plata, ni evaluarla con oro de Ofir, el ágata preciosa o el zafiro. No la igualan el oro ni el vidrio, ni se puede cambiar por vaso de oro puro. Corales y cristal ni se recuerden, mejor es pescar sabiduría que perlas" (Job 28,15-19).

La luz de la sabiduría es preferible incluso a la del sol, porque éste se esconde en la noche (7,30), mientras que la claridad de la sabiduría nunca se apaga, puesto que conduce a la inmortalidad: "Atender a las leyes de la sabiduría es asegurarse la incorruptibilidad y la incorruptibilidad hace estar cerca de Dios" (6,18-19).

Consciente de la sublimidad del tema y sobrecogido por su excelencia, Salomón, antes de empezar su disertación sobre la sabiduría, se dirige a Dios para pedirle que le conceda hablar con acierto, tanto por lo que se refiere a los pensamientos que ha

de expresar como a las palabras que ha de emplear para expresarlos. Dios es en efecto quien otorga y guía a la sabiduría y él dirige a los sabios. Salomón sabe que el hombre en su totalidad, en pensamientos, palabras y obras, está en las manos de Dios.

La sabiduría es reflejo de la luz eterna

7,22-8,1.

La personificación de la sabiduría había empezado como puro artificio literario en Prov 14,1. En Prov 1,20-33 y 3,16-19 la personificación va ganando en realismo y entidad. En Prov 8,22-31 la sabiduría aparece hablando de sí misma en primera persona. Encontramos ulteriores desarrollos del tema en Eclo 4,11-19; 14,20-15,10 y sobre todo en 24,1-29. Y finalmente nuestro texto señala la culminación antiguotestamentaria del tema de la sabiduría presentada como persona. El progreso de Sab 7,22-8,1 sobre los textos anteriores radica en que se hallan mucho más acentuados la trascendencia y el carácter divino de la sabiduría.

La lectura presenta el siguiente esquema: atributos de la sabiduría (vv.22-24); relaciones con Dios (vv.25-26); su papel en el mundo (vv.27-28); su belleza (vv.29-30); su eficacia (8,1).

El número de atributos que el autor atribuye a la sabiduría suma un total de veintiuno, o sea el resultado de tres por siete. Los exegetas creen que se trata de un número elegido intencionadamente en orden a subrayar la suma perfección de la sabiduría, ya que en la Biblia los dos números, el tres y el siete, son frecuentes y ambos implican la idea de perfección. La enumeración de los atributos no parece seguir ningún orden lógico. La mayor parte de ellos están tomados de la filosofía griega y la intención del autor habría sido demostrar que la sabiduría divina tiene y sobrepasa las cualidades que los filósofos griegos atribuían a su sabiduría.

El pensamiento del autor llega a su punto culminante cuando habla de las relaciones de la sabiduría con Dios. Los términos e imágenes empleados son más o menos los mismos que circulaban en los ambientes sapienciales y filosóficos, pero aquí están al servicio de nuevos contenidos y conceptos. La sabiduría *es efluvio del poder divino.* El original griego habla de *hálito,* es decir, la sabiduría procedería de la omnipotencia divina al modo como el hálito sale de la boca del hombre. La misma expresión emplea la sabiduría hablando de sí misma en Eclo 24,3: "Yo salí de la boca del Altísimo". Es *emanación genuina de la gloria del Omnipotente,* al modo como los rayos proceden del sol o el agua límpida fluye de una fuente transcendente. *Es reflejo de la luz eterna:* San Juan dice que Dios es luz (1 Jn 1,5) y envuelto en luz aparece en las teofanías del A. T. (Ex 24,17; Ez 1,27-28; Sal 50,3; 104,2). La sabiduría es como un reflejo esplendoroso de la luz divina. La sabiduría es *espejo nítido de la actividad de Dios:* Dios no solamente es la fuente de la sabiduría, sino que además la guía en su acción y en su obrar (7,15); de ahí que la sabiduría sea un reflejo de la actividad de Dios. La sabiduría es *imagen de su bondad:* Dios difunde la sabiduría en la obra de la creación, especialmente, en el hombre, llevado de su misericordia y en orden a comunicar su bondad; consiguientemente, la sabiduría es imagen de la bondad de Dios.

Las ulteriores precisiones sobre la sabiduría, en los versículos finales, son consecuencias sobre lo dicho acerca de su origen y naturaleza y no necesitan explicación.

Como se ve, a través de las imágenes más inmateriales y trascendentes que ha encontrado, el autor ha descrito el origen divino de la sabiduría y sus relaciones con la divinidad. A través de todas las imágenes se subrayan siempre dos ideas fundamentales: la estrecha unión entre la sabiduría y Dios y una cierta participación y comunión de la sabiduría con la naturaleza divina.

Lo que aquí se dice de la sabiduría, lo aplica el N. T., especialmente san Pablo y san Juan, al Verbo, al Espíritu Santo.

Es decir, tanto en contenido como en expresiones, nos encontramos ya muy cerca del dogma trinitario.

Envía desde los cielos tu sabiduría

9,9-11.[13-18].

"Comprendiendo que no podría poseer la sabiduría si Dios no me la daba —y ya era un fruto de la prudencia saber de quién procedía esta gracia— me dirigí al Señor y se la pedí". Así se expresa Salomón al final de c.8 del libro de la Sabiduría. Y a continuación sigue una oración para alcanzar la sabiduría, que el autor del libro pone asimismo en boca del rey de Jerusalén (Sab 9). De esta oración está tomada nuestra lectura.

La sabiduría está con Dios, pues es uno de sus atributos, y conoce sus obras, puesto que estaba presente y le asistió en la obra de la creación: "Yahveh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio, antes que la tierra. Cuando no existían los abismos fui engendrada, cuando no había fuentes... Antes que los montes fuesen asentados... Antes que las colinas... Cuando asentó los cielos allí estaba yo, cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo, cuando arriba condensó las nubes, cuando afianzó las fuentes... cuando asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí como arquitecto, y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de su tierra" (Prov 8,22-31).

La sabiduría ha participado también en la obra de la revelación (Eclo 24,23-34): de ahí que conoce asimismo lo que es agradable a los ojos de Dios y conforme a sus mandamientos.

A continuación el rey de Jerusalén pide a Dios que le envíe desde los cielos santos, desde su trono de gloria, la sabiduría para que esté a su lado y le guíe en sus trabajos de manera que éstos se ajusten al beneplácito divino. Puesto que todo lo sabe y todo lo entiende, la sabiduría podrá guiarlo con prudencia en sus empresas y protegerlo con la luz de su gloria. A la manera como la columna de nube lo hacía en el desierto (Ex 14,19; 23,20), el resplandor de la sabiduría ilumina el camino de Salomón: "La amé más que la salud y la hermosura y quise que fuera, más que otra, la luz que me alumbrara, porque la claridad que de ella nace no conoce noche" (Sab 7,10).

¿Quién conocerá tu designio, si tú no le das sabiduría?

9,13-19.

Nuestra lectura forma parte de la conocida plegaria de Salomón para alcanzar la sabiduría (Sab 9). Dicha plegaria presenta el siguiente esquema: a) invocación de Dios (vv.1-4); b) desproporción entre la debilidad del rey y sus grandes responsabilidades (vv.5-8); c) plegaria para obtener la asistencia de la sabiduría (vv.9-12); d) sin dicha asistencia nadie puede conocer y menos cumplir la voluntad del Señor (vv.13-19). Esta última parte es la que recoge nuestra lectura.

El hombre no puede conocer el pensamiento y la voluntad de Dios: "¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? O ¿quién fue su consejero?" (Rom 11,33-34).

Cierto, todo hombre lleva inscrita en su conciencia la ley natural y el israelita ha recibido la Ley mosaica. Pero las pasiones y limitaciones ajenas a la naturaleza humana y el clima enrarecido creado por el pecado en torno suyo ofuscan y oscurecen la mente del hombre. Además como dice el Evangelio: "El espíritu está pronto, pero la carne es débil" (Mc 14,38). Esta tensión y antagonismo entre los principios que tiran de la voluntad del hombre está expuesta con patetismo por san Pablo: "Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais" (Gál 5,17). "Pues me complazo en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado" (Rom 7,22-23).

Abandonados a nosotros mismos, apenas si llegamos, y esto

trabajosamente, a ciertas conjeturas sobre las realidades terrestres y a lo que está al alcance de la mano. ¿Qué ocurrirá entonces cuando se trate del orden sobrenatural, que nos transciende totalmente? Nadie hubiera podido conocer estas realidades, entre las que se cuenta la voluntad de Dios, si no nos hubiesen sido reveladas a través de la sabiduría y el espíritu santo. Nótese que sabiduría y espíritu santo aparecen en paralelismo perfecto. Es uno de esos jalones que señalan el camino hacia el misterio trinitario, el cual será revelado en el N. T.

Gracias a la intervención de la sabiduría han podido los moradores de la tierra seguir caminos rectos. La sabiduría les ha manifestado el beneplácito de Dios, siguiendo el cual alcanzarán la salvación.

Disimulas los pecados de los hombres

11,23-12,2.

Esta lectura se inserta dentro de una serie de castigos de Dios contra los egipcios. Después del primer castigo (11,5,14), el autor se detiene a hacer unas reflexiones sobre la moderación de Dios en castigar (11,15-20) y sobre las razones de esta moderación (11,21-12,2). A esta última parte pertenece nuestra lectura.

Dios es todopoderoso y nadie le puede privar de este poder. El mundo entero representa en su presencia algo así como una brizna de polvo que ni siquiera es capaz de inclinar los brazos de la balanza, algo así como la gota de rocío que se evapora apenas sale el sol.

Pero precisamente porque es todopoderoso es a la vez misericordioso. "No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios, no hombre... y no me gusta destruir" (Os 11,9). La misericordia de Dios no debe ser considerada por tanto como una debilidad. "¡Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia...!" (26 domingo ordinario). Desvía su mirada de los pecados de los

hombres para darles tiempo a convertirse. "Por mi vida, oráculo del Señor Yahveh, que yo no me complazco en la muerte del malvado, sino en que el malvado cambie de conducta y viva" (Ez 33,11).

El amor de Dios hacia los hombres y hacia todas las cosas se demuestra por el hecho de la creación y de la conservación. Jamás Dios hubiera creado un ser, por insignificante que sea, si no lo hubiera amado, y no lo conservaría en la existencia, si no lo siguiera amando.

Dios es Señor de todo y este dominio es un nuevo motivo para mirar con misericorida todo lo que le pertenece. El espíritu incorruptible de Dios habita en todas las cosas. Esto no quiere decir que sean por lo mismo inmortales, sino que, mientras el espíritu divino aliente en ellas, su existencia está asegurada; solamente, cuando éste se retira, dejan de existir. "Escondes tu rostro y se anonadan, les retiran tu soplo y expiran y a su polvo retornan. Envías tu soplo y son creados, y renuevas la faz de la tierra" (Sal 104,29-30). El universo aparece pues envuelto en la bondad amorosa de Dios, que lo ha traído a la existencia y lo conserva.

Estos principios teológicos explican la moderación de Dios a la hora de castigar a los pecadores. El castigo es más bien una advertencia en orden a hacer caer al hombre en la cuenta de sus faltas, para que se aparte del mal y crea en Dios.

En el pecado das lugar al arrepentimiento

12,13.16-19.

La actitud severa que Dios ha adoptado frente a los cananeos a causa de sus crímenes (12,3-7) ha estado acompañada asimismo de sentimientos de misericordia, y esto no por debilidad, sino porque es Señor de todas las cosas (12,3-18). A esta última parte pertenece nuestra lectura.

"Ved ahora que yo, sólo yo soy y que no hay otro Dios junto

a mí. Yo doy la muerte y doy la vida, hiero yo y sano yo mismo" (Dt 32,29). En la esfera de lo divino no hay más que un Dios, el Dios de Israel, quien se cuida de todas las cosas. No existen otros seres divinos a los cuales tenga que dar cuenta de la justicia de sus juicios.

Mientras entre los humanos suele reinar la ley del más fuerte y los impíos convierten la fuerza en instrumento de injusticia (Sant 2,11), no así en Dios. Posiblemente porque Dios es el único fuerte de verdad. Aun entre los hombres, los auténticamente fuertes se muestran más justos y equitativos. Son los que obran por miedo, aunque exteriormente alardeen de lo contrario, los que cometen mayores injusticias.

La garantía de la justicia de Dios es precisamente su fuerza y su poder. Más aún, precisamente porque es todopoderoso es también misericordioso. "No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios, no hombre... y no me gusta destruir" (Os 11,9). "¡Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia...!" (26 domingo ordinario).

Ahora el autor aplica estos principios a los hechos concretos y distingue en Dios dos comportamientos. Por una parte, Dios se muestra fuerte y severo con quienes no creen en su soberano poder, siguiendo la conducta de los paganos (Ex 5,2; 2 Re 18,35; 2 Mac 9,4); y también con los que creen, pero viven como si no creyeran, siguiendo la conducta de los judíos apóstatas (Rom 1,21). Dios castiga el orgullo de una vida descreída y la insensatez de una conducta ilógica. Por otra parte, Dios se muestra condescendiente y bondadoso con quienes reconocen su omnipotencia divina y obran en consecuencia. Dios gobierna a los hombres con moderación e indulgencia, porque es poderoso y sabe que, con sólo quererlo, puede recurrir a su fuerza y a su severidad.

Esta conducta de Dios enseña a su pueblo dos cosas. Primero, que a ejemplo de la sabiduría (1,6; 7,23) debe mostrarse humanitario, y esto no sólo con sus hermanos de raza, como prescribía la ley israelita, sino con todos los hombres. Es un jalón importante en el camino hacia el amor universal del Evangelio (Mt 5,43-48). Segundo, que nunca debe perder la esperanza, pues siempre hay lugar para el arrepentimiento y el perdón.

No reconocieron a Dios en sus obras

13,1-9.

La lectura forma parte de una larga disertación contra la idolatría. El autor distingue tres formas de idolatría: a) el culto a las fuerzas de la naturaleza (13,1-9); b) adoración de imágenes y estatuas (13,10-15,13); c) idolatría universal (15,14-19). Nuestra lectura reproduce la primera parte.

Escrito en Alejandría para los judíos que viven en medio de una sociedad pagana e idolátrica, el libro de la Sabiduría tiene como finalidad principal preservar a sus destinatarios de caer en la apostasía. Es probable que el autor albergara asimismo la esperanza de ganar algunos paganos para la verdadera fe, haciéndoles ver la futilidad e inconsistencia de su religión.

Eran naturalmente vanos. La palabra "vanidad" es el término técnico empleado por la Biblia para designar la idolatría. Los ídolos no son nada (1 Cor 8,4), nada más que troncos de madera y bloques de piedra; de ahí que no son más que vaciedad y vanidad. Los idólatras participan de la vanidad de sus ídolos, y esto no sólo de una manera superficial y externa, sino "naturalmente", es decir por naturaleza, hasta el fondo de su ser.

Esta desnaturalización de los idólatras radica en el hecho de que no han sabido descubrir en las criaturas las huellas del Creador para elevarse por las cosas visibles hasta *Aquél que es,* en oposición a los ídolos que no son.

No solamente no han reconocido al que es, al Artífice, sino que han divinizado a las propias criaturas considerándolas como dueñas y rectoras del mundo.

El autor empieza hablando de la belleza de las criaturas como de uno de los factores que pudieron seducir a los idólatras. Se explica esta preferencia por un motivo estético en un libro escrito en el marco de la cultura helénica. En el resto del A. T. la

creación aparece más bien como la manifestación del poder y la grandiosidad de Dios (Job 36,22-26; Sal 19,2; etc.). El error de los idólatras consiste en que se han detenido en la belleza de las criaturas y no han sabido elevarse hasta la fuente de la belleza, ni han caído en la cuenta de la distancia y ventaja que existe entre las criaturas y su autor.

A continuación repite el mismo razonamiento, incluyendo ahora junto con el motivo de belleza el aspecto de fuerza y poder de la creación.

El autor teme haber sido demasiado tajante en su modo de hablar y ahora trata de matizar sus afirmaciones. Los que divinizan las criaturas –dice– tienen en favor suyo que obran por espíritu de búsqueda y de investigación, y en definitiva buscan a Dios. Lo que pasa es que muchas veces se quedan prendidos en las cosas y no se elevan hasta su Creador: *su apariencia los subyuga.*

Estos versículos dejan traslucir las cualidades de buen humanista y el espíritu abierto y cultivado que debían adornar al autor del libro de la Sabiduría.

Con todo, son inexcusables. Precisamente por ser hombres inteligentes y dedicados al estudio de la naturaleza debían haber llegado a descubrir al Artífice de la misma.

El mérito del autor de la Sabiduría es haber demostrado de una manera rigurosa y científica y al mismo tiempo clara y sencilla la posibilidad de llegar a descubrir la existencia de Dios partiendo de la belleza y grandiosidad de las criaturas. San Pablo se inspirará muy de cerca en este pasaje (Rom 1,18-32) y el Vaticano I canonizará esta doctrina.

Lo que es castigo para uno es salvación para otros

18,6-9.

"Y sucedió que, a media noche, Yahveh hirió en el país de Egipto a todos los primogénitos, desde el hijo del faraón, que se sienta sobre su trono, hasta el hijo del preso en la cárcel, y a

todo primer nacido del ganado. Levantóse faraón aquella noche con todos sus servidores y todos los egipcios y hubo grande alarido en Egipto, porque no había casa donde no hubiese un muerto" (Ex 12,29-30).

Noche trágica para los egipcios porque murieron todos sus primogénitos y noche salvífica para los israelitas, porque, a la vista de aquella catástrofe, el faraón otorgó la liberdad al pueblo elegido. Esta célebre noche de castigo para unos y de salvación para otros fue previamente conocida por los padres. Los "padres" pueden ser aquí o los patriarcas, a los cuales Dios había prometido la liberación de sus descendientes de la esclavitud egipcia (Gén 15,13-14 y 46,3-4), o Moisés, a quien fue revelada la muerte de los primogénitos egipcios y la liberación de los israelitas (Ex 11,4-8). Probablemente se trata de los patriarcas. En todo caso, lo que conviene subrayar es la importancia de esta noche. En ella Israel se vio colmado de gloria al ser llamado por Dios, ya que la celebración de la Pascua y el Exodo constituían definitivamente a Israel en pueblo elegido.

Antes de abandonar Egipto, antes incluso de la muerte de los primogénitos egipcios, los israelitas celebraron en secreto, es decir en el interior de las casas, la cena pascual, que recibe el nombre de sacrificio (Ex 12,27; Núm 9,7; Dt 16,5). Los israelitas reciben el calificativo de *los hijos piadosos de un pueblo justo,* es decir los descendientes de un pueblo encabezado por los santos y justos patriarcas.

La cena pascual creó entre ellos una solidaridad y se comprometieron solemnemente a compartir venturas y desventuras. El autor se imagina aquella primera pascua al modo de las pascuas posteriores, con los salmos del Hallel y todo (Sal 113-118).

Exterminio para unos y salvación para otros

18,14-16; 19,6-9.

La lectura integra en uno dos pasajes tomados de capítulos distintos. El primero (18,14-16) está tomado de la llamada 10.ª

plaga, que supuso la muerte de los primogénitos egipcios y la liberación de los israelitas en aquella célebre noche, fatídica para unos y salvífica para otros. El segundo (19,6-9) se refiere al paso del mar Rojo, que se dividió en dos para dar paso a los israelitas y amontonó sus aguas para hundir a los egipcios.

Con su poética descripción el autor ha logrado rodear de misterio y solemnidad aquella terrible noche en la que Dios hizo exhibición de su poder. A la manera del ángel exterminador que hirió a Jerusalén por causa de David (1 Cr 21,16), así la palabra omnipotente de Dios, cual implacable guerrero, saltó desde el cielo, del trono real, y se hizo presente en una tierra condenada al exterminio. La palabra aparece personificada, al modo de un mandatario fiel que se halla en la presencia de Dios pronto a ejecutar sus deseos y sus órdenes. Es la palabra que ha creado todas las cosas y las mantiene en la existencia, es la palabra que sana y salva, pero es también la palabra que destruye y extermina. Al constituirlo profeta, Dios dice a Jeremías: "Mira que he puesto mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar" (Jer 1,9-10). "¿No quema mi palabra como el fuego y como un martillo golpea la pena?" (Jer 23,29). El tema de la palabra de Dios como instrumento de destrucción y exterminio está ampliamente desarrollado en un pasaje del Apocalipsis, que se inspira posiblemente en nuestro texto de la Sabiduría (Ap 19,1ss.).

El paso del mar Rojo se vio facilitado y acompañado por milagros tan espectaculares que da la impresión que las leyes de la naturaleza han quedado suspendidas, para que los elementos dejen por un momento sus funciones habituales y puedan ponerse al servicio de Israel. Entre estos milagros, el autor enumera los siguientes. La nube, que en otros contextos aparece en forma de columna para guiar al pueblo, aquí tiene la finalidad de cubrir con su sombra el campamento de Israel. De en medio del mar se vio emerger una tierra seca, que sirvió de camino para que pasara el pueblo. El autor lo compara a un campo verde, posiblemente a causa de la vegetación submarina, la cual hacía de él como una especie de alfombra.

La alegría del pueblo, que, protegido por la mano de Dios, contemplaba al pasar tanta maravilla, es comparada al placer que reflejan los caballos que pastan en la dehesa y al retozar de los corderos que brincan cuando ya están hartos.

ECLESIASTICO

1. Idea general del libro

El título de "Eclesiástico" data de los días de san Cipriano. Posiblemente se debe esta designación al uso frecuente y oficial que de él se hacía en la Iglesia. A pesar de ser un libro deuterocanónico, el Eclesástico ha sido, después de los Salmos, el libro del A. T. más usado en las lecturas litúrgicas. En la versión griega lleva el título de "Sabiduría de Jesús, hijo de Sirá" (véase la firma final). El original hebreo no lo llama Jesús sino "Simón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirá" (50,27). De aquí la designación moderna de "Ben Sirá" o "Sirácida".

El Eclesiástico fue escrito originariamente en hebreo hacia el año 190 a J. C. en Palestina, probablemente en Jerusalén, por Ben Sirá, un judío culto y experimentado. Su obra parece recoger, en parte, sus enseñanzas de escuela. El escrito llegó a ser tan popular que un nieto del autor, emigrado a Egipto hacia el año 132 a J. C., se lo llevó consigo y lo tradujo al griego en beneficio de cuantos no conocían ya el hebreo. Lo prologó, además, con una introducción de su puño y letra en la que hace los elogios del libro, del autor y declara las razones que le indujeron a traducirlo.

Desaparecido durante varios siglos, el original hebreo ha vuelto a ser recuperado en buena parte en estos últimos decenios. En 1896, entre otros muchos manuscritos descubiertos en la célebre guenizah *de El Cairo, aparecieron cuatro pertenecientes a Ben Sirá, que cubrían varios capítulos. Nuevos fragmentos,*

aunque muy pequeños, pertenecientes a manuscritos hebreos de Ben Sirá, han aparecido, asimismo, en la biblioteca descubierta entre 1946-1956 en la región de Qumran. Finalmente, en 1964 fue descubierto en Masada, junto al Mar Muerto, un rollo mutilado, que contiene los cc. 39,27-43,30.

2. Contenido del libro

Paralelamente a como ocurría en Proverbios, Ben Sirá recoge, en forma rimada y poética, dichos, refranes y sentencias sobre las materias más diversas: vida familiar, relaciones sociales, trato con los mayores, educación de los hijos, administración de la hacienda, duelo por los muertos, comportamiento con los huéspedes, instrucciones sobre los negocios, valor de los médicos y las medicinas, etc. A diferencia de Proverbios, aquí en el Eclesiástico las unidades literarias son más extensas y homogéneas.

Lo mismo que los Sapienciales en general, el Eclesiástico presenta muchos puntos de contacto con la literatura sapiencial del Medio Oriente antiguo, especialmente la egipcia. Con todo, de los libros Sapienciales, el Eclesiástico es el que presenta una sabiduría más imbuida de religiosidad y más marcada por la fe yahvista. De ascendencia más bien profana, la sabiduría sufrió un proceso de yahvización, que alcanza su culminación en Ben Sirá, concretamente en el cap. 24, donde la Sabiduría se identifica con la ley.

Esta mezcla de lo profano y lo religioso y la maestría con que ambas materias están tratadas por el autor explican la popularidad alcanzada por el Eclesiástico tanto entre los judíos como luego entre los cristianos.

3. Un autor tradicionalista

Ben Sirá escribe su obra a comienzos del s. II a J. C., en el momento en que Palestina cayó bajo la dominación de los seléucidas, los cuales sometieron al país a un proceso de helenización. Antíoco IV Epífanes querrá imponerla por la fuerza. A estos asaltos contra la fe yahvista Ben Sirá opone las fuerzas de la tradición. Es decir, el Sirácida es un buen testimonio de la doctrina y de las costumbres que profesaba el judaísmo en vísperas de la gran gesta macabea. La escuela de Ben Sirá y el libro que recoge sus enseñanzas fueron una de las fuentes en que alimentaron su fe los militantes de la rebelión contra el helenismo.

Establece como principio fundamental el temor de Dios, hecho de respeto y obediencia, de fe y confianza absoluta en el Dios de la alianza. A diferencia de los demás sapienciales, el Sirácida presta atención al tema de la alianza, sobre todo en su meditación sobre la historia sagrada en los cc.44-50, y evoca incluso la esperanza mesiánica (36,1-19).

Ben Sirá advierte a sus discípulos que la prueba vendrá: es necesaria para templar las almas. De ahí su preocupación por alertar a los lectores contra la cobardía, la hipocresía y el abandono de la herencia religiosa recibida.

La religión de Ben Sirá reposa en la fe en el Dios de la alianza. Esta fe debe reflejarse en las obras, especialmente en el ejercicio de la justicia y la misericordia hacia el prójimo. La piedad de Ben Sirá está en el camino que conduce hacia el N. T. Nos enseña a rogar a Dios como Padre (23,1.4) y nos invita a perdonar a nuestros prójimos si queremos nosotros mismos ser perdonados (28,1-7). Ben Sirá puede ser considerado como el prototipo de los asideos o piadosos, a quienes pronto veremos en acción al lado de los Macabeos (1 Mac 2,42).

En un punto sigue todavía retrasada la teología de Ben Sirá: en el problema de la retribución. Sigue aferrado a la doctrina tradicional de las sanciones terrestres. Es sobre la tierra donde el hombre espera su recompensa. Es sobre la tierra donde Israel espera su salvación. Por ninguna parte se filtra todavía ningún rayo de la luz, que hará su aparición pocos años después, con motivo de la crisis macabea.

Ben Sirá es un hombre sano de alma y cuerpo, lleno de buen humor. Es amante de la música, inquieto por la cultura y vive feliz con la compañera de su hogar. Es, en una palabra, un buen humanista.

Toda sabiduría viene del Señor

1,1-10.

La lectura desarrolla tres ideas principales: a) Dios es fuente y sede de la sabiduría desde toda la eternidad (vv.1 y 4); b) la sabiduría, lo mismo que el mundo creado, es un misterio inaccesible (vv.2.3 y 6); c) creada por El, Dios ha derramado con largueza la sabiduría sobre todas sus obras (vv.8-10).

Aunque importada del extranjero, la corriente sapiencial se fue adaptando dentro de Israel a la teología yahvista; y una de las notas más subrayadas por esta teología es el origen divino de la auténtica sabiduría. Véase, por ejemplo, Prov 8,22-24, donde se dice que fue creada por Dios antes de la constitución del mundo. Incluso la sabiduría humana, que parece ser fruto del estudio y de la experiencia del hombre, tiene en última instancia su origen en Dios. Dios es el origen de la vida y de todo conocimiento.

Lo mismo que hacen por ejemplo Job (38-41) e Isaías (40,12-14), el autor subraya el carácter misterioso e inaccesible del mundo creado y de la sabiduría. Las seis imágenes que emplea para expresar esta impenetrabilidad de la sabiduría son muy habituales en la literatura sapiencial.

Los vv. 8-10 ponen de relieve la unicidad y transcendencia de Dios. El autor quiere contrarrestar la influencia pagana de las religiones greco-romanas, con las cuales había entrado en contacto el monoteísmo judío.

Siendo de suyo inaccesible, el hombre sólo podrá poseer la sabiduría por donación de Dios. Esta donación se da y con largueza. El solo sabio derrama la sabiduría sobre todas sus obras y sobre toda carne.

La lectura termina con una alusión "a los que lo temen", es decir, los judíos. El Eclesiástico o Sirácida es un libro muy tradicional e insiste más que el resto de los sapienciales en el dogma de la elección de un pueblo, al que Dios ha hecho depositario de su Ley y de su sabiduría.

¿Quién confió en el Señor y quedó defraudado?

2,1-13 (2,7-13).

La hipocresía y la doblez, tal como ha sido descrita al final del capítulo anterior (1,28-30), sólo puede ser descubierta mediante la prueba, para la que todos los fieles deben estar preparados, como lo estuvo Job (Job 1-2). El propio servicio de Dios, es decir el cumplimiento de su voluntad y de sus mandamientos, implica necesariamente dificultades y contratiempos (véase Sant 1,2-4.12-15). Lo mismo que los amigos de Job, muchos consideraban la prueba y la adversidad como un castigo por el pecado y estaban a punto de perder la cabeza en el momento de la crisis. El medio ambiente, fuertemente helenizado, constituía, asimismo, una seducción para los judíos, especialmente para los que vivían en la diáspora, los cuales se sentían tentados a abandonar la fe de los padres. Ante el peligro, el Sirácida recomienda adhesión y fidelidad a Dios.

Las pruebas y las humillaciones podían provocar reacciones de impaciencia y rebeldía. De ahí que el autor recuerda a los lectores, lo mismo que hacen los autores sagrados en general, el valor disciplinar y ascético de la adversidad, que sirve para probar la calidad de nuestra fe en Dios. *Confía en Dios, que él te ayudará, espera en él y te allanará el camino.* Es un llamamiento a la fe en Dios. Los judíos humillados y perseguidos deben confiar y esperar en Dios, sabiendo que nunca descuida a quienes ponen en él su fe y su esperanza.

Los que teméis al Señor. Por tres veces se repite la expresión en los vv.7-9, acompañada de otras tantas exhortaciones, invitando a los lectores a permanecer fieles y confiados, pues el premio llegará sin falta. La confianza es necesaria para no desmayar entre el tiempo de la prueba y la recompensa, que a lo mejor tarda. La promesa de carácter del v.6 es explicada ahora en términos de misericordia de Dios y prosperidad material.

Para prevenir a sus lectores contra posibles defecciones, les recuerda no solamente la recompensa que les espera, sino la experiencia de los antepasados: *¿Quién confió en el Señor y que-*

dó defraudado? ¿Quién esperó en él y quedó abandonado? ¿Quién gritó a él y no fue escuchado? Los patriarcas, los profetas, los reyes y los justos prueban que la confianza en Dios no defrauda. "Fui joven, ya soy viejo, nunca vi al justo abandonado" (Sal 37,25). Un buen comentario a este versículo 10 son los capítulos 44-50 del Sirácida y el capítulo 11 de la carta a los Hebreos.

Debido al amor que profesa a los hombres, Dios es compasivo y misericordioso: "Yahveh, Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado" (Ex 34,6-7).

Quien honra a su padre expía sus pecados

3,3-7.14-17a.

Las relaciones familiares constituyen una de esas áreas en las que, según el Sirácida, se tiene ocasión de practicar la devoción a Dios. En 30,1-13 y 42,9-14 trata de los deberes de los padres en la educación de los hijos; aquí en cambio se refiere a las actitudes que han de observar los hijos frente a los padres. El cuarto de los diez Mandamientos era muy importante en el judaísmo tardío (Prov 19,26; Rut 1,16; Tob 4,3-4).

Además de pertenecer a la naturaleza de las cosas, el derecho paterno sobre los hijos está refrendado por Dios; y la Biblia asocia siempre a la madre a la autoridad del padre: "Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra, que Yahveh tu Dios te va a dar" (Ex 20,12). El anciano Tobías se dirige a su hijo en estos términos: "Honra a tu madre y no le des un disgusto en todos los días de tu vida; haz lo que le agrade y no le causes tristeza por ningún motivo. Acuérdate, hijo, de que ella pasó muchos trabajos por ti cuando te llevaba en su seno" (Tob 4,3-4).

Según el Eclesiástico, existen varias maneras de borrar los

efectos del pecado. Por supuesto, los sacrificios del templo, pero también la limosna (3,30), perdonar a los demás (28,2), ayunar (34,26), evitar el mal (35,3) y la piedad hacia los padres: *El que respeta a su madre, acumula tesoros.* Tanto aquí como en 1 Tim 6,19, el verbo "atesorar" se emplea en sentido metafórico, para designar ese cúmulo de buenas obras y de méritos que son fuente de recompensas.

Además de recibir el contento de sus propios hijos, el que honra a su padre ve atendidas sus plegarias cuando en momentos de necesidad se dirige a Dios. Es como la ley del talión: la conducta observada con sus padres, esa misma observarán los suyos propios con relación a ellos" (cf Mc 4,24). Finalmente, la piedad hacia los padres se verá compensada con una vida larga.

Los últimos versículos especifican de una manera más concreta el amor y la veneración que se debe a los padres.

La humildad

3,19-21.30-31 y 3,19-26.

Los vv.19-21 tratan de la humildad en medio de las riquezas, y los vv.22-26, de la humildad en el estudio.

Después de explicar en la sección anterior los deberes para con los padres, el Eclesiástico pasa ahora a hablar de las relaciones con los demás y como presupuesto básico en este terreno recomienda la humildad.

La actitud humilde del que no se valora por encima de nadie sino que sabe colocarse en el nivel que le corresponde es más importante en las relaciones sociales que la munificencia y la generosidad. El hombre consciente de su condición y de sus limites piensa, habla y actúa en consecuencia y se granjea la estima y el afecto de sus semejantes.

Etimológicamente humilde viene del latín "humilis", que deriva a su vez de"humus" (= tierra). O sea, el humilde es el que no se ensalza desmedidamente, sino que se mueve cerca de la tierra.

La oposición que establece el texto entre "ser grande" y "hacerse pequeño" dice referencia por una parte a los valores personales o a la situación económico-social que un hombre tiene en la sociedad, y por otra a sus sentimientos internos. Es el contraste que existe entre el papel más o menos brillante que cada hombre desempeña en la sociedad y su realidad objetiva de criatura pecadora. Lo primero no debe hacer olvidar lo segundo, sino todo lo contrario: aun en medio de sus riquezas o de su rango social elevado, el hombre no debe olvidar nunca su condición de criatura sacada de la tierra. El hombre debe tomar conciencia de su pequeñez, aceptar su condición y moverse a poca distancia de la tierra. Esta era la actitud de Abraham: "En verdad es atrevimiento el mío hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza" (Gén 18,27). El hombre se hará acreedor a la gracia y favor divinos en la proporción en que se abaje y se humille.

Solamente el humilde llega a tener idea, aunque sea lejana, de la distancia que existe entre la pequeñez humana y la grandeza de Dios. O lo que es lo mismo, solamente los humildes pueden reconocer y glorificar la majestad y la grandeza de Dios.

El hombre consciente de sus límites y consciente de la distancia que le separa de Dios está preparado para defenderse de la soberbia espiritual. Es decir, está defendido contra la desmedida confianza en sí mismo y contra el deseo de rebasar las fronteras que le han sido fijadas. Detrás de estas expresiones del Eclesiástico es fácil descubrir la presencia de influencias extranjeras, especialmente de la gnosis griega, que aspiraba al conocimiento de verdades superiores inaccesibles al común de los hombres.

"Las cosas secretas pertenecen a Yahveh nuestro Dios, pero las cosas reveladas nos atañen a nosotros y nuestros hijos para siempre, a fin de que pongamos en práctica todas las palabras de esta Ley" (Dt 29,28). Basado en esta doctrica del Deuteronomio, el Eclesiástico exhorta a la meditación y al estudio de la Ley. Las demás cosas no son necesarias para la salvación y por tanto Dios no nos las ha dado a conocer. Sería temerario querer desvelar el secreto.

Los vv.24-25, a primera vista, parecen excesivamente pesimistas. Parecen condenar el esfuerzo de la inteligencia humana por irse superando cada día. El pesimismo sin embargo parece estar más en la forma que en el fondo. Lo único que querría decir el autor es que la adquisición de la virtud merece más esfuerzo que los logros de las ciencias humanas. La excesiva curiosidad por las cosas que sobrepasan la inteligencia humana no solamente es inútil, sino que a veces puede ser peligrosa. Sin duda el autor alude a la especulación de la filosofía griega (cf 1 Cor 1,19-25; He 17,21), que era mirada con prevención por los judíos piadosos.

En el fondo, el problema planteado en estos versículos viene a ser el de las relaciones entre la ciencia y la revelación. La postura del Eclesiástico peca de negativa (cf 19,24).

En las palabras finales el autor vuelve a hacer la apología del humilde. Frente al orgulloso, que alimenta sentimientos de altanería y autosuficiencia, el humilde se muestra abierto y deseoso de adquirir la verdadera sabiduría.

Los que aman la sabiduría aman la vida

4,12-22.

El autor quiere suscitar en sus lectores el amor y el entusiasmo por la sabiduría y para ello enumera sus valiosos frutos: la vida, el contento, la gloria, las bendiciones y el amor de Dios. Sus discípulos son como los sacerdotes del santuario (v.15), como los jueces del tribunal (v.16) y la dejarán en herencia a su posteridad (v.17). Los que superen las dificultades que implica en sus comienzos, gozarán luego de sus beneficios y saborearán sus secretos.

La sabiduría aparece aquí personificada, al modo de una dama que ennoblece a sus hijos y cuida de ellos.

Los que aman la sabiduría, aman su propio bien, pues la sabiduría los hará felices y los colmará de los bienes de la vida: gozo, honor y sobre todo las bendiciones del Señor.

El culto a la sabiduría es como una liturgia sacerdotal: los que se dedican a su estudio, lo mismo que los sacerdotes, son admiti-

dos en la intimidad de la vida divina y llegan a penetrar en sus misterios. Servir a la sabiduría es servir a Dios. De ahí que quienes aman la sabiduría se hacen amables a los ojos de Dios.

La sabiduría da madurez de juicio, que le pone al abrigo de los peligros, es decir le proporciona seguridad.

La sabiduría se entrega en posesión a los que se confían a ella y es a su vez la mejor herencia que éstos podrán legar a sus descendientes. Pero para poseer la sabiduría es necesario dar pruebas de tenacidad y constancia, pues no se deja conquistar fácilmente. Sobre todo los comienzos son difíciles y laboriosos. Para probar la autenticidad de sus discípulos, la sabiduría los lleva por caminos difíciles y desconcertantes. Esta pedagogía de la sabiduría está en armonía con la pedagogía divina en general (cf Heb 12,6-11). Si el discípulo supera las primeras dificultades y se entrega con constancia a ella, la sabiduría vendrá a su encuentro y le revelará sus secretos.

En cambio, si el discípulo se deja intimidar y se deja llevar por el desaliento, la sabiduría lo abandonará a su propia suerte.

Estas exigencias y sacrificios que impone la sabiduría evocan la doctrina del N. T. sobre el Reino de los Cielos, condensada sobre todo en las parábolas gemelas del tesoro y de la perla (Mt 13,44-46).

La sabiduría aparece adornada, en nuestra lectura, con rasgos divinos. Por una parte el estudio y el culto a la sabiduría equivalen a una verdadera liturgia. Por otro lado la suerte de los hombres depende de su actitud frente a ella: los que le son fieles, reciben recompensa; los que la abandonan, caminan hacia la perdición. Además, su pedagogía coincide con los caminos de Dios. Se va manifestando poco a poco a los hombres de buena voluntad, según la medida de su capacidad receptiva. Impone pruebas y sacrificios para verificar la sinceridad de sus discípulos. Si superan las pruebas y se manifiestan fieles, la sabiduría les viene al encuentro y los colma de sus bienes. En cambio, si los discípulos se dejan vencer por el desaliento, la sabiduría los abandona a su propio destino.

No confíes en tus riquezas ni en tus fuerzas

5,1-10.

Una primera forma de presunción es poner la confianza en las riquezas. Aunque eran consideradas como una bendición, sin embargo el A. T. es consciente de que en la práctica las riquezas conducen al materialismo y a la autosuficiencia, más que al agradecimiento y a la confianza en Dios. Esta doctrina se halla bien ilustrada en la parábola del rico insensato (Lc 12,16-21). Con la riqueza crece la ambición de poder, la soberbia y todas las demás pasiones. El hombre rico y autosuficiente llega a desafiar al propio Dios.

Si el rico conserva todavía la fe o presume de ella, su presunción reviste una segunda forma más refinada y peligrosa: el abuso de la misericordia de Dios. Según la concepción judía contemporánea, el mal comportamiento se veía seguido de castigos a corto plazo. El rico de nuestra lectura, influido probablemente por el medio ambiente helénico circundante, no sólo pone en duda la creencia tradicional sobre la retribución, sino que se mostraba escéptico, incluso sobre la intervención de Dios en el mundo. A este escepticismo el Eclesiástico opone la actitud paciente de Dios, que difiere el castigo en espera de la conversión del pecador. Pero si los pecadores no se convierten, interpretando mal la misericordia divina, amontonan pecado sobre pecado y al final atraerán sobre sí la cólera de Dios.

"Tesoros mal adquiridos no aprovechan, mas la justicia libra de la muerte" (Prov 10,2). Uno de los pecados más frecuentes en los ricos presuntuosos es la adquisición injusta de los bienes. Si las riquezas honestamente adquiridas no constituyen apoyo seguro ni pueden salvar, mucho menos las injustas.

Un amigo fiel no tiene precio

6,5-17.

La frecuencia con que aparece el tema en su libro (9,10;22,19-26;27,22-24; 37,1-6) demuestra la importancia que el Eclesiástico concedía a los amigos.

La lectura presenta el siguiente esquema: enunciado general y exhortación (vv. 5-8); el mal amigo (vv.9-12); transición (v.13); el buen amigo (vv.14-17).

El enunciado es típicamente sapiencial. Recuerda a Prov 15,1 y 25,15. Lo prueba la experiencia: las palabras ofensivas e insolentes crean el vacío en torno del que habla; en cambio la boca amable y la lengua que habla bien crean un clima de amistad. En paz con todos, el sabio sin embargo no confiará sus secretos sino a uno entre mil, es decir al hombre de confianza y de probada amistad. "Muchos amigos en general y uno en especial", dice el refrán castellano. La necesidad de probar bien a los amigos antes de confiarse uno a ellos, es un principio de sentido común y un tema repetido en todas las antologías de máximas sapienciales. La prueba decisiva es la hora de la desgracia. Abundan los amigos cuando la amistad no exige grandes sacrificios o incluso proporciona ventajas. Los auténticos son los que perseveran en el tiempo de la contrariedad. También el refranero español dice: "No hay amigo para amigo; las cañas se vuelven lanzas". Los falsos amigos no solamente no superan la prueba de la verdadera amistad, sino que se convierten en enemigos y llegan a traicionar la confianza anterior revelando secretos que solamente ellos conocían por razón de la supuesta amistad.

El v.13 hace hábilmente la transición entre la primera y la segunda parte. El primer hemistiquio habla de los enemigos o falsos amigos, a los que el autor se había referido hasta aquí, y en el segundo introduce a los auténticos amigos, en los cuales se va a centrar ahora. Los verdaderos amigos superan todas las pruebas. Son amigos en la abundancia y en la escasez, cuando hay salud y cuando llega la enfermedad, cuando sonríe la fortuna y cuando llega la contrariedad. El amigo fiel es refugio seguro, el amigo fiel no tiene precio, el amigo fiel defiende la vida del otro como la suya propia (1 Sam 20).

La verdadera amistad tiene como fundamento el temor de Dios. O sea, en Israel la base de la amistad auténtica es de orden religioso.

La sabiduría sale al encuentro como una madre

15,1-6.

El razonamiento del v.1 es el siguiente: la sabiduría se entrega a los que temen al Señor (éste había sido el tema de Eclo 1). Ahora bien, el temor de Dios se realiza en la observancia de los mandamientos de la Ley: "Si apeteces la sabiduría, guarda los mandamientos y el Señor te la dispensará" (1,26).

Cumplidas estas condiciones, la sabiduría sale al encuentro de sus devotos con toda la delicadeza de una madre y con toda la ternura de una joven esposa, que conserva todavía el afecto y la pasión del amor primero (Prov 5,18; Is 54,6; Jer 2,2). El Eclesiástico enumera una vez más los preciosos dones que la sabiduría personificada otorga a sus clientes: el pan de la inteligencia y el agua de la sabiduría. Son los mismos dones que otorga Dios: "¡Oh todos los sedientos, id por agua, y los que no tenéis plata venid, comprad y comed, de balde y sin pagar, vino y leche! ¿Por qué gastar dinero en lo que no es pan y vuestro jornal en lo que no sacia? Hacedme caso y comed cosa buena y disfrutaréis con algo sustancioso" (Is 55,1-2).

El discípulo que se ha alimentado con el pan y el agua de la sabiduría se encuentra fuerte y seguro. Se apoya en la sabiduría y no se verá confundido. Todo lo contrario; se hace acreedor de la consideración unánime y todos lo escuchan con respeto cuando abre su boca en la asamblea, pues es la sabiduría la que habla por él. En pocas palabras, le acompañan el gozo y la alegría y tiene asegurado renombre eterno. En el Tercer Isaías es Dios quien comunica estas prerrogativas: "He de darles en mi casa y

en mis muros monumento y nombre mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado" (56,5).

Delante del hombre están muerte y vida

15,16-21.

La mención del pecado en los vv.8-9 conduce a una discusión sobre el tema en forma de respuestas a las objeciones planteadas por el pueblo en los vv.11-12.

Dios ha creado al hombre libre. La libertad le coloca ante opciones opuestas: agua o fuego, vida o muerte (cf 37,18. Ambos pasajes son un eco de Dt 30,15). La libertad hace al hombre responsable, ya que el seguir una y otra opción radica en la voluntad, que sigue el dictamen de la razón. En realidad, la libertad del hombre es un don de la sabiduría infinita de Dios (v.19), a la cual nadie se puede oponer, pues tiene poder para castigar a los que optan por el mal y para premiar a quienes optan por el bien. Ninguna de las opciones humanas escapan al conocimiento de Dios, que todo lo ve. A pesar de todo, el hombre conserva su libertad, que le hace responsable de sus actos tanto buenos como malos. El autor se fija aquí en estos últimos para dejar bien claro que el pecado no procede de Dios (Sant 1,13-16).

Dios creó al hombre y lo colmó de dones

17,1-13.

Nuestra lectura forma parte integrante de una sección más amplia, compacta y homogénea sobre la creación y la historia. Dios creó el mundo (16,24-30) y al hombre lleno de dones (17,1-10). Dentro de la creación, Dios ha favorecido especialmente a Israel (vv.11-14); recompensa a quienes lo sirven (vv.15-24); por

tanto, es necesario convertirse a El, que es misericordioso, a la vez que justo y poderoso (17,25-18,14).

Dentro de este conjunto nuestra lectura ocupa la posición central. Formado de polvo, como la obra cumbre de la creación, el hombre está sin embargo condenado a volver a la tierra de la que fue tomado. Más aún, su vida y la dignidad del hombre son grandes. Ello se debe a que ha sido creado a imagen de Dios. De ahí la soberanía que ejerce sobre la creación, la cual lo teme y lo obedece.

Entre los privilegios y dones que adornan al hombre están: los sentidos y el corazón como sede del pensamiento; la sabiduría y la inteligencia, que le permiten discernir y optar entre el bien y el mal; la luz de la razón, la cual le permite descubrir y reconocer las maravillas de la creación, y alabar y glorificar en ellas al Creador.

Dios no solamente ha enriquecido al hombre con dones naturales, sino que le ha dado a conocer los designios y decretos de la voluntad divina mediante la revelación, que ha tenido lugar en el marco del pueblo elegido. Dentro de la historia sagrada, el Eclesiástico se centra en la alianza sinaítica y en la donación de la Ley. En el Sinaí se manifestó la gloria de Dios y el pueblo pudo oír la voz del Señor, es decir tuvo conocimiento de su divina voluntad, la cual prescribe huir de la injusticia y respetar los derechos del prójimo. Una vez que ha trazado a su pueblo el camino a seguir a través de los mandamientos, Dios tiene siempre presente ante sus ojos el programa prescrito.

Vuelve al Señor, abandona el pecado

17,20-28.

Dios no solamente recibe a los que se convierten y retornan, sino que consuela y conforta a quienes han perdido la esperanza del perdón.

Los versículos siguientes señalan los distintos actos y momen-

tos de la conversión. Renunciar al pecado y volverse a Dios. Esto significa etimológicamente convertirse: volver. Frente al pecado, que es separarse y abandonar a Dios, la conversión es desandar el mal camino. El movimiento de la conversión es interior y se consuma en la presencia de Dios; de ahí la necesidad de la plegaria penitencial, al tiempo que se apartan los obstáculos que dificultan el retorno. El autor señala a continuación la injusticia y la idolatría como los dos pecados más graves que tenían a los judíos alejados de Dios. En realidad, estos dos pecados resumen todos los demás, ya que se oponen a las dos tablas de la Ley, o sea a los deberes para con Dios y para con el prójimo respectivamente.

El hecho de que en el seol no se puede alabar a Dios, es un nuevo motivo para urgir la conversión. Después de la muerte no se puede alabar a Dios (Sal 6,6; 30,10; 115,17). Es decir, el tiempo de la alabanza se limita a esta vida, por tanto urge la conversión.

Finalmente la misericordia y el perdón de Dios son otro motivo más y otro llamamiento a la conversión.

La sabiduría hace su propio elogio

24,1-2.5-7.12-16.26-30 (24,1-4.12-16).

El c.24, por la riqueza de contenido y por la belleza de forma, es el más importante de todo el libro y constituye una de las cimas de toda la literatura sapiencial. Se desarrolla en dos partes: la primera es un discurso a la sabiduría (vv.1-30); la segunda son reflexiones personales del autor (vv.32-47).

La sabiduría en persona canta a sus propias excelencias. De alcance cósmico y transcendente, la sabiduría ha venido a habitar en Israel y ha plantado sus reales en Jerusalén. De ahí que a Israel, es decir a la asamblea del Altísimo, dirige su discurso en presencia de Dios todopoderoso.

La sabiduría se identifica por una parte con la palabra de

Dios, presentada en forma de persona, y por otra como una niebla que cubre la tierra, a la manera del espíritu que cubría la superficie del caos al comienzo de la creación (Gén 1,2).

Antes de manifestarse a los hombres, la sabiduría preexistía ya junto a Dios, es decir tenía su morada en las alturas, en una especie de trono sostenido por las nubes a modo de columnas.

La sabiduría ha recorrido el mundo entero como si anduviera buscando un lugar de reposo entre los mortales. Entonces recibió de Dios orden de establecerse en Jacob para convertirse en la posesión o en la herencia de Israel. Esta encarnación en medio de los hombres no afecta para nada la transcendencia de la sabiduría, creada antes de todos los siglos, desde el principio, y destinada a subsistir por toda la eternidad. Dentro de Israel, la sabiduría ejerce su ministerio en la santa morada, en Sión. Ha sido ella la que ha inspirado al pueblo elegido una liturgia digna de la santidad de Dios. Esta elección divina y esta presencia de la sabiduría han hecho de Jerusalén la ciudad escogida.

Las expresiones e imágenes utilizadas aquí por el Eclesiástico implican evidentemente la identificación de la sabiduría con la Ley mosaica. Este hecho ha convertido a Israel en un pueblo glorioso, en la porción y heredad del Señor.

La sabiduría concluye su discurso invitando a los judíos a saciarse de sus frutos (cf Mt 11,28). Si la sola consideración de la sabiduría hace felices a los hombres, cuánto más la posesión de sus bienes, que son más dulces que la miel. Nunca llegan a cansar; cuanto más se comen, más aumentan el apetito.

Dichoso el marido de una mujer buena

26,1-4.16-21.

El retrato que hace el Eclesiástico de la mujer buena adquiere mayor relieve cuando se contrasta con la sección precedente (25,17-36), que trata de la mujer mala en términos crudos y negativos.

La mujer buena, virtuosa y varonil, es el contento de su marido, que doblará los años de su vida en paz y alegría. La esposa buena es un premio que el Señor otorga a los que lo temen. Cualquiera que sea su condición social, el marido que ha encontrado una mujer así ha encontrado la felicidad, que se reflejará incluso a través de su rostro.

La mujer virtuosa deleita a su marido y le proporciona salud y vigor. El autor resalta tres virtudes de la mujer buena: la prudencia, la discreción y la instrucción.

Además de las virtudes morales, el Eclesiástico valora las cualidades físicas de la mujer. Se sirve de una serie de imágenes y comparaciones, tomadas de lo más noble y luminoso que hay en la naturaleza y en el templo para exaltar la belleza de la mujer buena. Es como un sol que brilla en el cielo de la casa y de la familia. Es como lámpara que alumbra el santuario del hogar. Sus piernas y su talle son firmes y hermosas como las columnas de oro del templo, que descansan sobre plintos de plata.

Por sus frutos los conoceréis

27,5-8.

¿Cómo conocer a los hombres? ¿Qué pensar, por ejemplo, de la moralidad de los hombres de negocios, externamente honrados y honestos? La lectura señala tres criterios: el de la criba, el del horno y el del fruto.

De la misma manera que la criba separa el trigo de la cascarilla y la suciedad que lo acompaña, así la bondad o la maldad de los hombres se reflejan en sus reflexiones y en sus palabras. De la misma manera que las deficiencias de las piezas de alfarería se manifiestan a la hora de ser cocidas en el horno, así las pasiones de los hombres se revelan en el calor de la discusión. En fin, lo mismo que los árboles se conocen por sus frutos, así los pensamientos y los corazones de los hombres se traslucen en sus palabras y en obras. En resumen, para pronunciarse sobre el modo

de ser de un hombre, es necesario conocer antes su modo de pensar, hablar y obrar.

En todo caso, la sabiduría recomienda extremada prudencia a la hora de juzgar a los demás. El interior del hombre es un santuario que sólo Dios y él conocen. Todo hombre se merece nuestro respeto. No obstante, sus manifestaciones externas y sus obras caen bajo el juicio de los hombres, pero conviene que este juicio no sea precipitado.

Rencor e ira son vicios abominables

27,33-28,9 (28,1 7).

El rencor y la ira, vicios execrables, son propiedad del pecador, lo mismo que la sabiduría es propiedad del sabio. Los rencorosos y vengativos se hacen acreedores a la venganza del Señor: "No toméis la justicia por propia cuenta, queridos míos, dejadla en manos de Dios, pues dice la Escritura: *Mía es la venganza; yo daré el pago merecido*" (Rom 12,19).

Si los hombres no olvidan los agravios recibidos de sus prójimos, tampoco Dios les perdonará las ofensas que han cometido contra él. Inversamente, quien perdona a su prójimo, se verá, a su vez, perdonado por Dios. Estas sentencias del Sirácida significan la abolición de la ley del talión y constituyen un buen comentario de la sexta petición del "Padre nuestro": "Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores". "Que si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas" (Mt 6,12.14-15). "Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda" (Mt 5,23-24).

¿Cómo nos atreveríamos a implorar el perdón de Dios para

nuestros pecados, si nosotros mismos no perdonamos a los demás? Sería absurdo y contradictorio. Ningún medio mejor para engendrar en nuestro interior sentimientos de clemencia que el caer en la cuenta que también nosotros necesitamos de la indulgencia de Dios. La parábola evangélica del siervo sin entrañas (Mt 18,23-35) es una ilustración plástica y realista de esta doctrina.

Los últimos versículos invocan motivos de santo temor: el recuerdo de las postrimerías y de los mandamientos de la alianza mosaica. Efectivamente, el pensamiento de la muerte, especialmente espantosa para el pecador, y la memoria de los mandamientos, vinculantes para los fieles yahvistas, pueden ser un buen antídoto y una buena terapéutica contra la ira y el rencor.

El cumplimiento de la Ley es el mejor sacrificio

35,1-15.

La observancia de la Ley y la vida ética moral y honesta están sobre los sacrificios rituales. El autor se refiere concretamente a cuatro clases de sacrificios: al sacrificio de comunión, a la oblación de flor de harina, al sacrificio de alabanza y al de expiación (Lev 1-7).

Con todo, el Eclesiástico valora también las prácticas rituales y cultuales: en visitas al templo no está bien presentarse con las manos vacías (cf Ex 23,15; 34,20; Dt 16,16). Ciertamente todas estas oblaciones y sacrificios reciben su valor de las buenas disposiciones interiores. De ahí su insistencia sobre la justicia, la generosidad, la alegría y el espíritu de agradecimiento. Cuando las ofrendas rituales van acompañadas de estas actitudes espirituales interiores, entonces son aceptas al Señor y son eficaces.

Sería inútil y reprobable intentar ganarse el beneplácito de Dios con ofrendas y sacrificios injustos. Dios no se deja comprar como los jueces humanos. El Señor es un juez íntegro, que no hace acepción de personas.

La enseñanza del Eclesiástico sobre los sacrificios se alinea con la de los profetas, especialmente Oseas (6,6; 14,3), y presagia la del N. T. (Rom 1,9; 10,9; 12,1; Heb 13,16; etc.).

Los gritos del pobre atraviesan las nubes

35,15b-17.20-22a.

El Señor es un juez íntegro, un *Dios justo,* que no hace acepción de personas: escucha favorablemente las plegarias del oprimido, del pobre, del huérfano y de la viuda, cuando derraman su lamento.

Quien acompaña el servicio litúrgico, es decir las ofrendas y los sacrificios, de buenas disposiciones interiores puede estar seguro de ser acepto a Dios y de que sus plegarias serán despachadas favorablemente. De ahí la eficacia de la oración de los humildes. En efecto, la humildad acompañada de la perseverancia, como en nuestro caso, es la condición básica de toda oración.

Dios es *juez justo e imparcial.* Si algunas veces parece dejarse llevar de la parcialidad, ésta se pone de parte de los débiles y de los indefensos. Y en este caso ya no es parcialidad, sino la suprema justicia, puesto que es la manifestación y el ejercicio de la actividad salvífica de Dios. Sobre todo en el orden espiritual, ahí está todo el Evangelio para demostrar la predilección de Dios por los pobres y los pecadores.

Sálvanos, Dios del universo

36,1-2a.5-6.13-19.

Esta plegaria por la restauración de Israel lleva impresa la huella antiguotestamentaria desde el primer versículo. El autor concibe la liberación y la restauración del pueblo elegido como

un acto de venganza divina contra los opresores de su heredad. Israel ha reconocido la santidad y la soberanía de Dios a través sobre todo de los castigos que ha recibido por sus pecados (véase Ez 20,41; 28,25; 38,16). De ahí que el autor pide lo mismo para los pueblos enemigos: que Dios castigue sus crímenes, para que lo reconozcan como único Dios y Señor, al igual que lo han reconocido los israelitas.

En la segunda parte, el tema de la plegaria es la salvación del pueblo elegido. La reunificación del pueblo en la tierra prometida es una de las aspiraciones características del tiempo del destierro (Is 11,12; 27,13; Jer 3,18; Ez 36,8ss.; etc.). Esta aspiración continuó viva en el judaísmo posexílico y en tiempos del Eclesiástico la reunificación se refería a las numerosas comunidades y colonias judías de la diáspora.

Dios no puede desinteresarse del pueblo llamado con su nombre: "pueblo de Yahveh", y elegido además como primogénito entre todos los pueblos (Ex 4,22; Jer 31,9; Os 11,1; etc.). No puede desinteresarse tampoco de Jerusalén, lugar elegido para establecer en él su morada, convertido por tanto en ciudad santa.

Dios debe mantener su fidelidad hacia su primogénito, designado aquí como la primera de sus obras. Debe velar por el cumplimiento de las profecías. De esta manera se verán recompensados los que han puesto en él su confianza y han perseverado en la esperanza. El cumplimiento de las profecías será a su vez el mejor refrendo y garantía de su autenticidad.

La plegaria termina evocando la bendición de Aarón sobre el pueblo (Núm 6,23-26) y la soberanía de Dios, que será reconocida por el mundo entero, cuando vean la providencia especial que ejerce con Israel cumpliendo sus promesas.

El sabio ideal

39,1-8 y 39,8-15.

El Eclesiástico describe al sabio ideal en contraste con el artesano, de quien había hablado previamente (38,25-39). El sabio

no solamente obtiene la sabiduría por el estudio, la tradición y la experiencia personal, sino sobre todo por la plegaria y la oración. Si el gran Señor lo quiere, el sabio se verá lleno gratuita y copiosamente del don de inteligencia, de manera que él mismo se convierta a su vez en fuente de sabiduría para los demás. Esto lo llevará a dar gracias a Dios.

Gracias a esta sabiduría recibida de Dios, el sabio sabrá conducirse rectamente y podrá ahondar a través de la meditación en los misterios divinos. Se verá capacitado para instruir a los demás y su gloria será la alianza del Señor.

En recompensa de su ministerio, el sabio recibirá el elogio de sus contemporáneos y de las generaciones sucesivas, incluidos los paganos: nunca olvidarán su inteligencia y su fama se transmitirá de generación en generación.

La creación proclama la omnipotencia y sabiduría de Dios

42,15-26.

Al igual que el salmista (Sal 77,12-13), el Eclesiástico ha dedicado tiempo y atención en reflexionar y meditar en las obras de Dios. Este canto al creador y a su obra son por tanto el fruto de su contemplación.

Ante todo hace una confesión de fe: todo cuanto existe ha sido creado por la palabra de Dios, de ahí que la creación entera está sometida a su voluntad, o mejor de la voluntad de Dios reciben las criaturas sentido y orientación (cf Gén 1).

A la manera como el sol, al levantarse, inunda e ilumina todas las cosas con su claridad, así la gloria del Señor irradia y se manifiesta a través de todas sus obras. O sea la majestad divina se revela a través de la creación más clara que la luz del mediodía, y al mismo tempo se insinúa la idea de que la obra de la creación ha de ser considerada a la luz de Dios. La grandiosidad de la creación es tal que ni los propios santos de Dios (los ánge-

les) son capaces de contar todas sus maravillas. En una especie de paréntesis el autor añade: *Dios fortaleció sus ejércitos (sus ángeles), para que estén firmes en presencia de su gloria.*

Dios lo conoce todo, tanto el abismo misterioso e impenetrable como los secretos del corazón del hombre. Es decir todo está patente ante Dios, tanto en el orden cósmico como en el orden moral. La ciencia de Dios no se halla limitada por el espacio ni tampoco por el tiempo: conoce las señales de los tiempos, ante él está presente el pasado y el porvenir y conoce los misterios más profundos. La ciencia de Dios lo abarca todo en extensión y en profundidad: no se le escapa ni un pensamiento, ni una sola palabra se le oculta.

Dios ha creado primero la sabiduría, para que luego le asistiera en el resto de la creación (Prov 8,22-31). Dios es el único y el solo creador. Esta unicidad se pone de relieve a través de su omnipresencia espacial y temporal, a través de su saber y de su obrar.

Lo que está al alcance de nuestros ojos sólo nos da una idea vaga de la sabiduría divina, es como una chispa con relación al fuego en su totalidad. La creación es admirable por su permanencia eterna, por la regularidad con que cumplen sus funciones las criaturas, por su variedad, por su armonía y por su complementariedad; unas se completan a otras: la noche y el día; el frío y el calor; la sequía y la lluvia...

En resumen, la creación es reflejo de la sabiduría divina y ¿quién se saciará de contemplar su hermosura?

Los hombres de bien

44,1.10-15 (44,1.9-12).

De acuerdo con el gusto clásico del momento, el Eclesiástico enuncia de manera clara y precisa el tema que quiere desarrollar: evocar las figuras ilustres que jalonan el pasado de la historia de Israel, en orden a inyectar, con su ejemplo, nueva vida en

el presente, y proyectar la esperanza del pueblo hacia el futuro.

Al leer este pasaje, el cristiano consciente de su fe no puede menos de sentirse impresionado por la fragilidad de los motivos en que basaban su esperanza estos hombres de bien. Consolarse con la esperanza de que su nombre no caerá en el olvido después de la muerte; poner la ilusión en el recuerdo que le pueden tributar las generaciones futuras: realmente son esperanzas bien pobres y consolaciones bien efímeras. ¿Valía la pena luchar tan esforzadamente contra el paganismo reinante para al final no tener sobre los paganos más que el menguado privilegio de una gloria humana póstuma?

No es menos impresionante y admirable que unas esperanzas tan endebles, anteriores a la clarificación de los dogmas de ultratumba, hayan podido producir y sostener figuras de tanta categoría moral.

Llama la atención la despreocupación, casi diríamos la apatía, del Eclesiástico hacia los temas escatológicos, que desde hacía tiempo se venían debatiendo en Israel. Los libros de Job y del Eclesiastés, que planteaban al vivo esta temática escatológica, son anteriores al Eclesiástico, escrito a comienzos del s.II a J. C. Con anterioridad al Eclesiástico y en sus mismos días, los salmistas comenzaban a intuir una vida gloriosa de los justos junto a Dios después de la muerte (16,11; 49,16; 73,24). El Eclesiástico, sin embargo, en este punto, se muestra sumamente tradicionalista. No hace más que repetir una doctrina, puesta ya en tela de juicio en muchos ambientes.

En realidad, habría que distinguir entre el autor original y el traductor griego, un nieto de Ben Sirá. En nuestra lectura, por ejemplo, en el original hebreo el v.10 habla de "los hombres de bien, cuya esperanza no se verá frustrada". O sea, Ben Sirá parece profesar aquí la esperanza de la inmortalidad. La traducción griega desvirtúa la fuerza del original: "los hombres de bien, cuyas virtudes no han caído en el olvido".

En todo caso, si se exceptúa esta posible alusión al dogma de la inmortalidad, Ben Sirá se contenta con repetir la doctrina tradicional, que no conocía para los justos más que una supervivencia moral: la buena fama; el buen ejemplo dejado en herencia

a sus descendientes; el consuelo de que sus máximas sapienciales se repetirán de generación en generación; ser sepultado en paz, o sea, en plena prosperidad material, en buena ancianidad, en alivio y consolación.

David, el rey ideal

47,2-13.

David fue elegido con cuidado y predilección. Fue puesto aparte a la manera como se apartaba la grasa de los sacrificios de comunión, como la porción más preciada, para ser quemada sobre el altar en honor de Dios, mientras las otras partes de la víctima las comían los sacerdotes o los asistentes al sacrificio. O sea, David era el rey grato al Señor (1 Sam 16,4-13).

Su fuerza y su bravura eran legendarias: para él los leones eran como cabritos y los osos como corderos. Se enfrentó con el gigante Goliat y abatió la arrogancia filistea con su honda de pastor, removiendo la afrenta del pueblo de Israel (1 Sam 17).

Lo mismo que en el caso de Josué (Eclo 46,5), a David la fuerza le venía del Señor, que hizo fuerte su diestra para eliminar al poderoso guerrero y restaurar el honor de su pueblo. El pueblo, especialmente las mozas, cantaba las hazañas de David (1 Sam 18,6-7). Una vez coronado rey, se dedicó a redondear las fronteras de su reino, sometiendo a los filisteos, a los moabitas, a los sirios, a los ammonitas y a los edomitas.

Siguiendo al 1 Cr 22,26, el Eclesiástico presenta a David tomando parte activa en la liturgia y resalta su papel como organizador de la vida cultual del templo.

Finalmente el elogio de David se termina con una alusión a la alianza, precedida del perdón de los pecados. Esta relación entre alianza y pecado ha sido posiblemente intencionada, en orden a subrayar la gratuidad de la elección y de la alianza de David. De hecho, es una ley constante a lo largo de la historia de la salvación: Dios se sirve para llevar adelante sus designios salvíficos

de elementos débiles e inadecuados (mujeres estériles, hijos segundones, caudillos salidos del anonimato, hombres pecadores).

Elías y Eliseo

48,1-15 (48,1-4.9-11).

Relacionados estrechamente entre sí, Elías y Eliseo son las dos figuras religiosas que se destacan con más relieve en el s. IV a. J. C. Uno después de otro, los dos ejercen el ministerio en el reino del norte en un momento crítico para el yahvismo.

Elías podría ser calificado como el profeta del fuego. Por lo menos una media docena de veces aparece esta palabra o algún sinónimo equivalente en nuestra lectura. Y en realidad toda la persona y la actividad de Elías se queman en un celo ardiente por la causa del yahvismo.

La figura de Elías es una de las que el Eclesiástico evoca con más cariño, según se refleja incluso en la forma literaria. La situación religiosa que vivía Ben Sirá era muy similar a la del s. IX a. J. C.; de ahí que el recuerdo de Elías y su vida al servicio de la ortodoxia yahvista era un llamamiento implícito a los acontecimientos contemporáneos.

El Eclesiástico recuerda brevemente una decena de episodios de la vida de Elías: el hambre, que hizo perecer gran número de israelitas; la célebre sequía; por tres veces hizo descender fuego del cielo, una de ellas sobre el altar del monte Carmelo en presencia de los profetas de Baal; la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta; hizo bajar reyes a la tumba y precipitó hombres insignes fuera de su lecho (se refiere a Ajab, Ococías y Joram); en el Sinaí oyó la voz de Dios que le reprendía por su timidez y le ordenaba promulgar castigos; ungió reyes y profetas; fue arrebatado al cielo en carro de fuego; fue designado como precursor del Mesías, para aplacar la ira antes de que estallase (Mal 3,23-24). En general, todas estas noticias sobre Elías están tomadas del 1 Re 17 y ss.

El elogio de Elías se termina con un llamamiento a la esperanza mesiánica. La versión griega parece pensar también en la esperanza en la bienaventuranza futura. Pero esta esperanza no se armoniza con el resto del libro, que desconoce todavía los dogmas de ultratumba.

El espíritu de Elías fue heredado por su discípulo Eliseo, célebre por su actividad taumatúrgica. Firme e intrépido, Eliseo no se dejó intimidar ni dominar por nadie ni siquiera por los príncipes. En este aspecto también Eliseo, no sólo Elías, presagia la figura del Bautista, que no se amilana ante las amenazas de Herodes. Esta alusión a los príncipes subraya, asimismo, la intervención de Eliseo en los asuntos políticos del reino. En esto se distingue de Elías, que se centró más en lo moral y religioso. Nada había imposible para Eliseo. Su eficacia profética y taumatúrgica continuó activa, incluso después de su muerte (2 Re 13,20-21). Para encuadrar en su contexto lo que el Eclesiástico dice de Eliseo es necesario leer 2 Re 2-13.

Dios os concede un corazón sabio y que reine la paz entre vosotros

50,24-26.

El elogio a los padres, que había empezado en el c.44 atribuyendo a Dios toda la epopeya nacional, se termina aquí con una exhortación a alabar a Yahveh y con una plegaria pidiendo sabiduría y paz.

La exhortación a la alabanza es oportuna aquí al final de esta sección, que ha puesto de relieve la omnipotencia y sabiduría divinas, manifestadas en la naturaleza (42,15-43,37) y en la historia (44,1-50,24). La alabanza es la respuesta del hombre a las sucesivas intervenciones salvíficas de Dios, tanto en el orden cósmico como en el ámbito de la historia humana. La omnipotencia y sabiduría divinas se manifiestan también en un terreno más concreto: crea al hombre desde el vientre de la madre y lo forma según su voluntad.

La primera parte de la plegaria es de alcance más general: pide sabiduría y paz para todo el pueblo. Luego, se centra en Simón y Finés, que representan aquí la auténtica dinastía sacerdotal, para la cual pide permanencia eterna. En esta petición se descubren acentos de esperanza mesiánica.

Quiero darte gracias, Señor

51,1-12.

Se trata de un salmo de acción de gracias, que se ajusta al esquema tradicional: a) Una introducción, en la que el salmista expresa su propósito de dar gracias; b) Descripción del peligro o situación desesperada en la que se encontró en un momento dado el salmista; c) Acción de gracias propiamente dicha, porque Dios lo salvó de la angustia y del peligro.

La introducción aparece claramente formulada en: *Te alabo, mi Dios y Salvador; te doy gracias, Dios de mi padre.*

Una gran variedad de expresiones e imágenes, tomadas en su mayoría de diferentes salmos, se sobreponen para describir la situación desesperada en que se encuentra el autor (vv.2-10). Se encontró en peligro de muerte, debido a las insidias y calumnias que tramaron contra él sus enemigos.

Entonces se acordó de la misericordia del Señor y de su acción salvífica y este recuerdo lo consoló y lo puso a salvo (vv.11-12). Los versículos finales (15-17) contienen la acción de gracias.

Te daré gracias y te alabaré

51,11-17.

Eclo 51,11-17 es un salmo de acción de gracias. Estos salmos se ajustan ordinariamente a un esquema más o menos uniforme:

Introducción. En ella el salmista expresa su voluntad e intención de dar gracias a Dios. La forma verbal suele ser aquí el futuro: *Cantaré todas tus maravillas; quiero alegrarme y exultar en ti, salmodiar a tu nombre, oh Altísimo* (Sal 9,2-3).

Cuerpo del salmo. Esta sección central es lo más especifico de los salmos de acción de gracias. Consiste en una descripción, en la cual el salmista cuenta su caso particular: el peligro en que se vio metido; cómo invocó al Señor, y cómo el Señor vino en su ayuda (Sal 66,13ss.).

Conclusión. Cuando ésta existe, suele ser una invitación a la alabanza (Sal 32,11), una promesa (30,13) o una alabanza (138,8).

Nuestro salmo se ajusta exactamente al paradigma tradicional:

Introducción:	v.1
Cuerpo del salmo:	vv.2-16
Conclusión:	v.17

Como se ve, nuestra lectura (vv.11-17) está tomada del cuerpo del salmo. Corresponde al momento, en el que el salmista, metido en medio del peligro, se acordó de la misericordia de Dios y recurrió a él. Reproduce, incluso, parte de la súplica que entonces elevó a Dios: "No me abandones en días de tribulación, en la hora de los orgullosos, cuando no hay socorro. Alabaré tu nombre sin cesar, te cantaré en acción de gracias" (v.10).

Constata a continuación cómo Dios despachó favorablemente su oración, cómo vino en su ayuda y cómo lo libró del peligro. Esta constatación y proclamación pública de los beneficios recibidos de Dios es considerada por los salmistas como una obligación sagrada: "Mira, no he contenido los labios, tú lo sabes, Señor. He publicado la salvación en medio de la asamblea. No he escondido tu salvación en el fondo de mi corazón, sino que he proclamado tu lealtad y tu fidelidad; no he ocultado tu amor y tu verdad a la gran asamblea" (Sal 40,10-11).

Esta constatación era el reconocimiento de la bondad divina verificada en un caso concreto. Mediante la descripción del beneficio recibido, hecha en público, el salmista se reafirma personalmente en su fe y confirma, al mismo tiempo, la fe de los circunstantes, para los cuales el reconocimiento del beneficio constituye un ejemplo y un argumento vivo: las palabras mueven, pero los ejemplos arrastran ("Lo han visto los humildes y se alegran... porque Yahveh escucha a los pobres, no desprecia a los cautivos", Sal 69,33-34).

Siendo joven aún me entregué a la búsqueda de la sabiduría

51,17-27.

El v.17 es la conclusión del himno de gracias anterior (51,1-17). A partir del v.18 el autor empieza a hablar en primera persona para contarnos su experiencia en la búsqueda de la sabiduría. Siendo joven, cuando todavía no había llegado a la edad de viajar, Ben Sirá se consagró al aprendizaje de la sabiduría. Iba al templo y allí se la pedía a Dios. Disfrutaba en su contemplación a la manera del labrador que se recrea viendo los racimos maduros.

Desde su juventud siguió las huellas de la sabiduría, que le ayudaba a obrar con rectitud. Esta docilidad le permitió encontrar pronto lo que buscaba. La sabiduría le proporcionó grandes progresos y éxitos. Esto le llevó por una parte a dar gracias a Dios, y por otra a mostrarse fiel a sus exigencias sin avergonzarse. Una vez alcanzada, se apegó a ella y ya no la perderá de vista. Nos encontramos en un contexto muy similar al del libro de la Sabiduría: "Supliqué y me vino el espíritu de sabiduría. Y la preferí a cetros y tronos y tuve en nada la riqueza en comparación de ella. Ni a la piedra más preciosa la equiparé, porque todo el oro a su lado es un puñado de arena y barro parece la plata en su presencia. La amé más que la salud y la hermosura y quise que fuera, más que otra, la luz que me alumbrara, porque la claridad que de ella nace no conoce noche. Con ella me vinie-

ron a la vez todos los bienes, me trajo en sus manos riquezas incalculables" (7,7-12).

Estas expresiones y esta devoción cobran todo su alcance y transcendencia en el misterio de la Encarnación, por el que el Hijo de Dios se hizo nuestra sabiduría: "De él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría" (1 Cor 1,30).

EL MOVIMIENTO PROFETICO

A partir del Concilio Vaticano II se han dejado sentir en la Iglesia ciertos grupos autodeterminados "carismáticos" y "proféticos". En torno a sí han creado la inquietud. Se les contempla con recelo las más de las veces e incluso se llega a juzgarlos, cuando no a criticarlos duramente sin apenas conocerlos. No se acepta más profetismo que el bíblico y éste encerrado en el cascarón catequético. Como si el espíritu que moviera a aquellos hombres veterotestamentarios y que ha sido difundido sobreabundantemente en el Pentecostés de nuestras vidas se encontrara con las alas recortadas por los complejos mecanismos de nuestra sociedad terrena.

Bastaría abrir cualquier Historia de las Religiones para darnos cuenta de que el fenómeno profético no es privativo de una determinada raza, religión, cultura o edad. Se les descubre por doquier como algo connatural al hombre mismo, como un elemento de su vida cotidiana. La inquietud de todo hombre por penetrar el sentido del presente y su proyección hacia el futuro, el deseo de adecuar su vida a las exigencias del presente puestas bajo el signo de lo divino y la esperanza de poder encontrar un camino, no importa cual, que garantice sus inciertos pasos de mortal... es algo que el hombre posee como una constante de su propio ser.

Los cálculos astronómicos, los azares de la suerte o las rece-

tas médicas, las técnicas de la adivinación o el juego de la política resultan tan humanos como insuficientes para colmar esta exigencia vital. Se desea conocer el mismo acto libre del hombre en su misterio de libertad y compromiso con el pasado, presente y futuro, con el "ya" y el "todavía no". Alguien tiene que confirmar objetivamente el agrado o descontento de los demás y de lo divino en relación con las acciones de los hombres y el devenir de la historia. Surgen así, como brote espontáneo de una exigencia humana querida por Dios, los "hombres del Espíritu", los profetas.

Ni el antiguo ni el nuevo Pueblo de Dios podían vivir ajenos a este fenómeno. Tampoco pretendieron nunca monopolizarlo. Israel se sabía deudor, en cuanto a sus instituciones, de todos aquellos pueblos que acunaron su infancia y dieron madurez a su juventud. Babilonia y Egipto; cananeos, fenicios y sirios; arameos, madianitas, moabitas, amalecitas o israelitas no eran, en definitiva, sino ramas errantes de un mismo tronco común: la raza semita.

No obstante esta herencia y fenomenología común del profetismo israelita y de los pueblos vecinos es preciso destacar algo propio, peculiar e inigualable en el profetismo bíblico desde sus mismos orígenes: la fe yahvista. Por sencilla que parezca esta afirmación, por muy familiar que suene a nuestros oídos acostumbrados a la fe en un Dios único y trascendente, no fue igual hace tres o cuatro mil años.

Gracias a ella, lo que para los demás pueblos era estadística del pasado con perspectivas de futuro, se convirtió en Israel en auténtica Revelación divina; la casuística histórica, en concatenada y creativa historia de salvación; el mercantilismo, en ofrenda voluntaria de la propia vida, si así lo exigía la fidelidad yahvista; el fatalismo de los reveses históricos, en fecunda esperanza escatológica. En una palabra, fueron los profetas de Yahveh, quienes, movidos por la fuerza del espíritu, supieron descubrir en la naturaleza y en la historia no la mecánica fatalista sino la guía providente del único Dios: Yahveh.

Constituyeron así la fuerza vital más decisiva, aunque no siempre más influyente, del pueblo de Israel, juntamente con los sacerdotes y los sabios. Hasta tal punto que, si intentáramos reconstruir la historia del pueblo judío marginando la visión profética de dicha historia, nos encontraríamos con la vaciedad de lo fenomenológico, de lo accidental y particular perdido en el anonimato de las grandes intrigas internacionales. Algo así como el diminuto y vacío apartamento de un grandioso inmueble.

Fueron los profetas de Israel quienes supieron dar vida, sentido y trascendencia a los sencillos y complicados acontecimientos de cada día; quienes nos revelaron en los aconteceres de la historia profana la mano divina, que iba transformándola en historia de salvación.

Pero ¿quiénes eran estos hombres? ¿Cuándo y cómo actuaron? ¿Cómo nos han presentado su mensaje? ¿Tenían conciencia de su misión profética en medio de sus contemporáneos? ¿Hasta dónde llegó su compromiso frente a las realidades concretas de su momento histórico? ¿Qué valor de presente y de futuro tiene cuanto de ellos ha llegado hasta nosotros inspiradamente?

Por fortuna ya está superada la visión que se tenía del profeta como simple adivino o visionario del futuro. La historia bíblica nos habla de estas personas de forma tan diversa, que no quisiéramos caer en la simpleza de medirlos a todos con el mismo rasero.

Históricamente hablando, los primeros datos que poseemos de los profetas se remontan a los tiempos davídicos. Y aunque ya anteriormente se hable de Moisés y de su hermana María, de Débora o Barak como profetas no se hace sino prolépticamente.

Las primeras manifestaciones del profetismo israelita debieron diferir muy poco de los grupos de exaltados o delirantes cananeos que recorrían los caminos de Palestina anunciando el futuro. Aparecen por vez primera en tiempos de Samuel, patrocinador de uno de estos grupos en Nayot. En tiempos de Elías y Eliseo serán conocidos bajo el nombre de "hijos de los profetas". Eran semejantes a una clase social que vivía en comunidad "hippy" bajo la dirección de un jefe, al que llamaban "señor" o "padre". Saúl, según el preanuncio de Samuel, se encontrará con

uno de estos grupos y, posesionado por el espíritu de Yahveh, comenzará a delirar como uno más fuera de sí.

Admirados y temidos a la vez, eran en ocasiones el hazmerreír de sus compatriotas. Lo mismo se les encontraba en las cunetas, borrachos y desnudos, al amanecer, que eran consultados obedientemente por el rey antes de sus campañas militares. En ellos todo era extraño. Desde su vestimenta, vida, delirios y exaltación contagiosa, hasta esa fuerza del espíritu que les hacía ser respetados, temidos y obedecidos. Fácilmente reconocibles por su vestimenta, incisiones, tonsura, bigote, etc., cuando llegue la época de su decadencia y dejen paso a los profetas individuales, se avergonzarán de aquella misma forma de vestir y de vivir que había constituido su mayor gloria y distintivo.

Vivían en confraternidades distribuidas un poco por doquier. Gibbea, Ramma, Bethel, Jericó, Guialgal o Samaria fueron testigos de su presencia y actividad. Bohemios y desinteresados, subsistían merced a la limosna de las gentes piadosas que acudían a consultarlos. Los más "racionalistas" los calificaban con fina ironía de "hijos de padre desconocido".

Carecían de especial vocación. Eran voluntarios al servicio de la guerra santa o del templo, en las aulas palaciegas o en el cruce de caminos. Con el tiempo se fueron inmovilizando junto a los lugares de culto hasta el extremo de que, sin identificarse con los sacerdotes, llegaron a ser confundidos con los cantores del templo en los años que siguieron al destierro.

Podemos preguntarnos, ¿qué había en aquellos hombres para no ser confundidos por sus compatriotas con los exaltados adivinos cananeos? Y la respuesta es única: poseían el "Espíritu" de Yahveh. Aquel espíritu que a modo de viento impetuoso se cernía sobre el caos primitivo o sobre los apóstoles en Pentecostés dando origen a la creación y a la nueva creación; el mismo espíritu que infundió Dios en el muñeco humano transformándolo en divino; aquél que tomara Yahveh de Moisés y traspasara a los setenta ancianos convirtiéndolos en altavoces suyos; el que descendió sobre los jueces para consagrarlos a una tarea específica nacional-yahvista; el espíritu que, de un modo u otro, descubrire-

mos en todos y cada uno de los profetas escritores... el mismo que, al cubrir a María con su sombra, brindará a los hombres el más grande de los profetas: Jesús.

Por eso se ha llamado con toda exactitud a los profetas los "hombres del espíritu" y será esta posesión del espíritu el mayor deseo de todo israelita así como la nota más específica de los tiempos mesiánicos. Los "Nebiim" o grupos proféticos del tiempo de Samuel fueron los primeros balbuceos colectivos de esta acción del espíritu en favor de la humanidad. Pentecostés será el mediodía de este alborear profético.

Si el profeta ha sido designado como el hombre del espíritu, no lo es menos el "hombre de la palabra". De modo particular los profetas escritores, los cuatro mayores y los doce menores según nuestras biblias. Y es que el aliento-espíritu y la palabra están tan íntimamente relacionados entre sí, que es imposible concebir el uno sin la otra. El profeta, presionado por el espíritu, necesita expresarse, transmitir su vivencia y es precisamente la palabra ese signo viator y dialogal capaz de reflejar en lo posible las exigencias de la vivencia interior.

En Israel la palabra había sido creativa desde el principio. Dios dijo y fue hecho. A través de Moisés, los "debbarim=palabras" se habían convertido en mandamientos. Desde entonces, espíritu y palabra, profetismo y legislación, no serán sino una misma realidad con matiz manifestativo distinto. Cuando falte el espíritu, sobreabundará hasta el agobio la legislación; cuando venga el profeta, sobreabundará el Espíritu y toda la legislación se resumirá en el amor. Israel lo sabía. Por eso las palabras de sus profetas, aceptadas o rechazadas, serán siempre para su pueblo Palabra de Dios, encarnada en la plenitud de los tiempos y ante la cual todo hombre debe situarse positiva o negativamente. La palabra de los profetas quedó identificada con la fórmula "así habla Yahveh", "palabra de Yahveh". El profeta quedó identificado como el altavoz de la voluntad divina. Piénsese en Samuel, en Natán frente a David, en Miqueas o Jeremías.

Lo que comenzó siendo voluntario en los grupos proféticos, será fruto de estricta vocación divina en los llamados profetas escritores. Cada uno nos la contará según su estilo peculiar,

pero todos ellos según un "pattern" común, cuyos elementos nos traen el recuerdo evangélico de la anunciación: irrupción del Espíritu, presencia de Yahveh, objeción fundada en la debilidad humana, imperativo divino "vete", nuevas objeciones y nueva misión divina para concluir con la petición de un signo que garantice el "Yo estaré contigo". Los ejemplos de un Isaías, Jeremías o Ezequiel son tan elocuentes, que hablan por sí mismos. Y será esta conciencia de llamada y de misión la que distinga de puertas a dentro al verdadero del falso profeta. Nadie que no haya sido llamado puede ser verdadero profeta. Sin embargo, la llamada no siempre es de por vida. Como imperativo divino, sólo El conoce los tiempos y los momentos. Al hombre sólo le queda obedecer, aun a costa de su propia vida.

La gran dificultad para comprender a estas atalayas de lo divino radica, sin duda, en el hecho de no encontrarnos a su nivel ni histórica ni vivencialmente. Son cerca de tres milenios los que nos separan de ellos. Debido a la posesión del espíritu fueron unos hombres de una personalidad fuera de lo corriente. Su lenguaje y medios de expresión, aún siendo comunes a sus contemporáneos, deben poseer ciertos rasgos específicos e inconfundibles.

Así es en efecto. Basta ojear cualquier escrito profético para percibir lo reiterativo de su lenguaje, el uso abundante de los pronombres personales. El "tú" fue el mejor medio impresionista, parenético y contestatario. "El", el mejor reflejo de su mediatez. Y, sobre todo, ese "yo" íntimo, subjetivo y personal con que el profeta nos descubre sus inasequibles vivencias humano-divinas. Las llamadas "Confesiones de Jeremías" son el mejor testimonio.

Hay momentos, no obstante, en que el lenguaje, por lo manido, resulta insuficiente e ineficaz. El profeta no dudará entonces en servirse de gestos, de realidades tangibles, de acciones incluso aparatosas con las que poder corroborar las exigencias divinas. Acciones, gestos o realidades que se convertirán en símbolos precisamente por la fuerza de su expresión y contenido real. Tan real, que Oseas sufre en su propia sangre el infortunio de su matrimonio, signo visible de un Israel infiel.

Lenguaje, imágenes y simbolismo que en el decurso de los siglos, al faltar la clarividencia profética y multiplicarse la curiosidad legalista, terminan por formar un nuevo estilo recargado y barroco, cansino y enmarañado, sostén de esperanzas difusas, que conocemos con el nombre de "Apocalíptica". Lenguaje familiar a los evangelistas e incluso inconscientemente a nosotros mismos. Con una diferencia lamentable: el haber confundido en ocasiones las imágenes y símbolos con las realidades profundas por ellos expresados.

Todo les pareció poco a los profetas para encararse con las realidades de su tiempo, cuando éstas iban por los caminos que no eran los de la Alianza. Porque fue siempre desde la fidelidad a la Alianza desde donde enjuiciaron cualquier realidad humana, nacional o internacional, política o social, individual o colectiva. Nada es ajeno a la voluntad de Yahveh y, consiguientemente, a la acción del profeta. Tampoco sería justo calificarlos de políticos, socialistas, moralizantes o teólogos. No era ésa su meta, sino la vida de sus contemporáneos a cualquier nivel y siempre como expresión de fidelidad o infidelidad a la Alianza.

Quizás estemos tentados de convertirlos en predicadores o vendedores de la palabra, aunque ésta sea de Dios. Nada más inexacto. Supieron llegar y penetrar todos los estratos de su momento histórico con la valentía y compromiso suficientes para hacer temblar, como en el caso de Eliseo o Jeremías, a la nación entera provocando sucesivos cambios de régimen. Tal era la fuerza del espíritu en ellos; tales los instrumentos humanos de que Dios se sirvió en la historia de su pueblo para mostrar a la humanidad entera su voluntad salvífica universal.

Una última pregunta, sin duda la más inquietante, estuvo y está en la conciencia de todos. ¿Cómo distinguir a estos hombres del espíritu de aquéllos que actuaron y actúan por propia iniciativa?

En boca de Moisés se puso ya la primera distinción "si no se cumple..." Pero ¿habrá que esperar al cumplimiento para saber lo que se debe hacer cuando el cumplimiento o no cumplimiento depende de lo que se haga? El Sanedrín condenará a muerte como profeta falso al acusado por dos testigos. Si esto fuera

cierto, casi todos los profetas y Cristo en cabeza serían una auténtica parodia. Jesús nos remite a los frutos. Ni los judíos de entonces ni nosotros hoy poseemos un criterio evidente. Sin embargo, nadie dudará en ver con buenos ojos a aquellas personas de vida intachable, fieles a la historia salvífica según la trayectoria de ambos Testamentos y que desinteresada y comprometidamente sean fuego en la conciencia individual y colectiva en pro de una fidelidad efectiva y concreta al mandamiento único de la Nueva Alianza.

Habrá que vivenciar mediante la fe los signos de los tiempos. Signos que siempre serán signos, ambigüedad y duda. En consecuencia, la fe siempre será un riesgo. Si bien el católico sabe —y ésa es su máxima garantía— que, aunque el individuo pueda equivocarse, la ecclesia *o comunidad viviente por la fuerza del Espíritu, comunidad profética, sacramento y signo visible de la presencia de Dios entre los hombres, nunca se podrá equivocar.*

ISAIAS

En el año de la muerte del rey Ozías (a.742) un noble cortesano de Jerusalén, por nombre Yesá éyah = Isaías = Yahveh salva, es llamado al ministerio profético (6,1). Tenía unos veinticuatro años y estaba casado con una hija de Israel, fiel colaboradora en la misión profética de su marido dándole dos hijos, al menos, cuyos nombres simbólicos encarnan lo más distintivo de su mensaje.

Bajo su nombre ha llegado hasta nosotros una colección de escritos conocidos como "Profecía de Isaías". Y hasta el s.XIX nadie había puesto en duda su paternidad. Hoy, en cambio, gracias al esfuerzo de los estudiosos, son fácilmente discernibles tres partes en el conjunto de la obra, cada una de las cuales refleja situaciones ambientales claramente diferenciadas. De ahí que tanto histórica como literaria y doctrinalmente esté admitido que los capítulos 1-39 forman un todo compacto, cuya paternidad isaiana es de todos reconocida, en tanto que los capítulos 40-55 se desenvuelven en ambiente exílico y posexílico con cuanto esto significa y los capítulos 56-66 nos sitúan ya en el período persa con la reconstrucción de Jerusalén y el Templo en el transfondo.

No obstante esta multiplicidad de autores, la obra conserva una cohesión interna tan fuerte, tan marcada, tan alérgica a ciertos gustos secesionistas de los críticos, que es forzoso reco-

nocer en ella la mano inspirada de los discípulos de Isaías, que comenzaron por poner los oráculos de su maestro por escrito y que fueron completándolos, según el Espíritu los movía, hasta darles la forma unitaria que hoy poseen, pese a los siglos que separan unos capítulos de otros. Los llamados Segundo y Tercer Isaías no habrían sido sino aventajados discípulos que supieron poner su personalidad e inspiración profética bajo la égida de su maestro. La tradición judía era consciente de ello. Se trataba de un recurso literario aceptado y no se engañaba al coleccionarlo todo bajo la paternidad del gran Isaías. ¿Acaso no había hecho lo mismo dando la paternidad responsable de toda la Ley a Moisés y de la Sabiduría a Salomón?

Por espacio de medio siglo (742-687) y bajo los reinados de Yotam (742-735), Ajaz (735-715) y Ezequías (715-687) nuestro profeta tuvo la delicada misión de sensibilizar y orientar al pueblo, gobiernos incluidos, en uno de los más críticos momentos de su historia.

En la guerra siro-efraimita los reyes de Damasco y Samaria se alían contra el rey de Judá, Ajaz, por no querer sumarse a la coalición contra Asiria. Este se ve forzado a pedir ayuda a Teglatpilesar III. El asirio no duda en concedérsela. Le hará libre, pero tributario y vasallo de Asiria.

Isaías se había opuesto rotundamente a esta petición de ayuda. No podía permitirse otra alianza que no fuera la sinaítica y la davídica. Le había ofrecido incluso la señal del Emmanuel. Todo había resultado inútil. Ajaz, en un acto de servilismo cual nunca se había conocido, no sólo agotó las riquezas del tesoro del Templo y estrujó a su pueblo con impuestos indirectos agobiantes, sino que permitió la construcción de un altar a las divinidades asirias junto al altar del Templo y llegó a la locura de sacrificar a su propio hijo al dios Molok.

Las consecuencias eran previsibles. Las clases dirigentes no vivían la alianza davídica, que parecía desvirtuada, sino la asiria. Se impusieron las modas, cultos y supersticiones extranjeras. El celo yahvista dejó paso libre al paganismo. El sacerdocio, corrompido, hizo el juego a la política real y los profetas y jueces se vendían a buen precio. Y mientras el lujo y la corrupción se enseñoreaban de las altas esferas, la tiranía y miseria más espantosas minaban al pueblo sencillo, oprimido y esperanzado a la vez, que hizo nacer en Isaías la idea del "Resto".

De un modo global, la intervención de Isaías durante estos años la tenemos recogida en los nueve primeros capítulos de su obra.

Su mensaje tuvo una doble vertiente, dogmática y moral; reafirmación de la alianza davídica y vigencia de las estipulaciones del pacto sinaítico de Yahveh con su pueblo. Desde su visión inaugural (5,1-7), el tres veces santo ha fijado su trono en Sión a pesar del pecado de su pueblo. Pecado que será castigado mediante los asirios, pero que en nada disminuye la santidad del Dios asentado en Jerusalén. Yahveh solo salvará a Judá. Basta creer en El.

Durante años la vida de Isaías fue la de un conciudadano más. Carecemos de todo vestigio de intervención profética. Sabemos que tenía sus seguidores, sus fieles; personas que, como él, seguían creyendo y esperando. Hombres que, en la sencillez de su vida familiar, no desaprovecharían la primera ocasión para hacer valer sus derechos y su fe. Era el "resto", los "pocos" que aún vivían seguros y abandonados a la Alianza de Yahveh con su pueblo y con la dinastía davídica. Se esperaba el momento de la liberación.

Este parecía brindárselo la muerte de Ajaz (a.715) y las circunstancias internacionales que entornaron el reinado de su hijo Ezequías (a.715-687). Asiria se encontraba demasiado entretenida con las sucesivas rebeliones de los pueblos vecinos como para estar atenta a aquel rincón de Palestina llamado Judea. El año 721 había terminado con Samaria y el reino del Norte. Poco después había derrotado a Sargón y sometido toda la región de Babilonia. Cuando en el 717 se rebele Midas, rey de Frigia, la actual Turquía, será totalmente sometido. Incluso la histórica Karkemis, centro vital del poderío y cultura hitita, fue totalmente destruida. Los cimerios, que intentaban dar un golpe sorpresa por el Cáucaso, fueron frenados sin mayor esfuerzo el año 716. Mientras tanto en Egipto se suceden sin pena ni gloria las dinastías 23-24 y 25.

Era el momento propicio. La apostasía de los dirigentes había desarrollado el deseo de independencia religioso-política de las masas estimulado por las irritantes prácticas del culto asirio. El ejemplo de Samaria era suficientemente elocuente como castigo del pecado. La teología nacional aceptaba un rey pecador, pero nunca a la dinastía en cuanto tal. La situación porque pasaban era un signo elocuente del juicio divino. Isaías y su contemporáneo Miqueas se lo hicieron ver así, uniendo al efervescente nacionalismo el celo yahvista y provocando una reforma tal, que, juntamente con la de Josías, quedarán tipificadas en toda la historia salvífica del Pueblo de Dios.

El libro de las Crónicas (23,9) compendia toda la reforma en un año, expresando simbólicamente en tiempo la eficacia de la obra de Ezequías. Destruyó el altar dedicado a Astarté, removió los objetos de culto del Templo, cerró los santuarios locales para evitar desviaciones, intentó la reunificación de las tradiciones yahvista y elohísta como preludio de la unión político-religiosa de los dos reinos, impuso a las medidas y pesos el sello real para evitar abusos sociales, instituyó el sistema agrario gremial-cooperativista, castigó severamente la expoliación... en una palabra, quiso que Judá e Israel fueran de nuevo el Pueblo de la Alianza fiel a las cláusulas de la misma.

Durante todo este tiempo Isaías permaneció callado. Era el mejor signo de la complacencia y beneplácitos divinos.

Vuelve a hacer oír su voz el a.713 cuando Asdod y Filistea pretenden que Judá, Moab y Amón se unan a Egipto contra Asiria. Isaías no puede callar. Siguiendo el imperativo divino camina descalzo y desnudo porque así debían ser llevados al destierro quienes se aliaran a Egipto. Fuera toda alianza que no sea la de Yahveh. Ezequías lo escucha. La revuelta es aplastada y Judá continúa libre e independiente, aunque teóricamente vasalla. Los oráculos de los capítulos 17-20 reflejan a grandes rasgos este momento histórico.

Hacia el año 705 la tentación de independencia y rebelión llega al máximo. Ahora son Babilonia y Egipto los aliados. Las garantías parecen ciertas y el éxito seguro. Ezequías se suma a ellos junto con los demás reinos vecinos (Is 39) y contra las severas amonestaciones de Isaías, que llega hasta ponerlas por escrito como testimonio vivo para la posteridad.

Todo es inútil. El año 701 cae Tiro, Asdod, Moab, Edom y Amón. Pronto es sometida toda Filistea, tomadas 46 ciudades de Judá y sitiada Jerusalén. Isaías insiste en someterse. Ezequías accede y, después de pagar un fuerte tributo, sus hijas son llevadas como concubinas del rey a Nínive. A pesar de todo, Sión ha quedado una vez más a salvo y la teología tradicional de la Alianza davídica, síntesis de la predicación isaiana, en pie.

Sería por poco tiempo. Babilonia y Egipto vuelven a sublevarse el año 690. Asiria, aunque cada vez más floja políticamente, somete a Babilonia saqueándola y aniquilándola. Baja decidida a terminar con Jerusalén unida a la revuelta. La sitia. Los egipcios acuden en su ayuda. Senaquerib la intima a la rendición. Y es ahora el mismo Isaías quien aconseja no hacerlo. Así lo cumple Ezequías... y al poco tiempo los ejércitos asirios renuncian al asedio. ¿Epidemia? ¿Peligro en Asiria? ¿Ambas cosas? Históricamente aún no existe una respuesta satisfactoria. Lo cierto es que Jerusalén quedó milagrosamente libre, cumpliéndose así los oráculos del profeta y confirmándose la tesis tradicional sobre la inviolabilidad de la Ciudad Santa.

La actividad de Isaías durante este período está compendiada entre los capítulos 14-39 de su obra. A partir de este momento el profeta desaparece de la escena nacional. En el libro apócrifo "Martirio de Isaías" se nos dice que fue serrado en dos durante el dominio de Manasés. Nada cierto sabemos por la historia a excepción de la supervivencia en su obra y discípulos. Así lo corroboró la Pontificia Comisión Bíblica el año 1955 al aceptar como seguras las aportaciones de la crítica histórico-literaria en favor del llamado Deuteroisaías y Titroisaías. De ellos nos ocuparemos indirectamente al comentar aquellas partes de su obra que la Liturgia ha puesto a nuestra consideración.

Como líneas doctrinales de mayor relieve en la profecía de Isaías y que iremos viendo detalladamente en su momento oportuno, merecen destacarse su visión de Yahveh como el Santísimo, que se le impuso desde el primer momento de su vocación profética, y el contrapunto de la malicia del pueblo del que él se

siente un miembro más de labios impuros. Fruto de este contraste es la convicción isaiana de que Judá estaba ya maduro para el juicio. Juicio que, por redundancia, afectaría a toda la naturaleza, ya que tanto el bien como el mal tienen implicaciones cósmicas. A pesar de todo, Judá es siempre el Pueblo escogido y Yahveh no puede faltar a la Alianza. Incluso en los momentos de mayor aprieto bajo las huestes de Senaquerib la esperanza de la inmunidad de la Ciudad Santa y de la salvación de un "Resto" sería algo que, al menos momentáneamente, confirmaría la historia.

Obra de sus discípulos fue actualizar y dar nuevos cauces a esta teología tradicional. Para el Deuteroisaías el destierro será el fuego purificador del que había de salir el Nuevo Israel a través de un Nuevo Exodo con el que se iniciaría la era escatológica y mesiánica reflejada en el Siervo Paciente y alcanzando en un inesperado universalismo a todas las "islas" de la tierra. Por encima de la Alianza davídica, aunque sin anularla, persistirá la Alianza sinaítica y, aventajando a ambas, la Nueva Alianza que Jeremías viera impresa en el corazón de todos los hombres.

Al Titroisaías competirá la labor más ardua de los tres: mantener las esperanzas con unas perspectivas escatológicas imprecisas, desde el momento en que los poéticos cánticos del Deuteroisaías no habían encontrado realización inmediata en los años que siguieron a la vuelta del destierro. Los principios dogmáticos del valor de la Alianza, de la eficacia de las promesas divinas y de la elección del Pueblo seguían en pie. Su realización, en cambio, iba prolongándose sin contornos precisos hacia una época incierta aunque segura.

En este amplio contorno histórico-sociológico de tres siglos de duración y habida cuenta de esta marejada de flujos y reflujos de la teología tradicional y de la interpretación yahvista de la historia hecha por nuestros autores inspirados, intentaremos situar histórica, crítica y teológicamente cada una de las perícopas isaianas que la Iglesia nos ofrece a través de su Liturgia.

Isaías estrena vocación

1,2-6.15-18 (1,11-17/1,10-18).

Todo tuvo lugar un día de fiesta. El escenario, el habitual en dichas ocasiones en el templo de Jerusalén: pomposidad de sacerdotes, griterío de peregrinos y multitud de animales que esperaban, sin saberlo, el momento de ser sacrificados.

Isaías, entremezclado con el público, acaba de estrenar su carisma profético. El espectáculo le produce escalofríos. Senaquerib acaba de asolar 46 ciudades amuralladas y un sinnúmero de aldeas. La amenaza sangrienta y sacrílega se cierne cual nubarrón tormentoso de insospechadas proporciones sobre Jerusalén. Mientras tanto, los interesados dirigentes y el pueblo incauto pretenden ganarse a Yahveh con la vacía religión de una liturgia festiva. Era como un taparle los ojos a Dios para ocultar, en lenguaje estereotipado, sus injusticias para con el pobre, el huérfano y la viuda: los estratos sociales más necesitados y oprimidos. Hasta sus manos estaban teñidas de sangre. ¡Quién sabe si de la sangre de sus propios hijos ofrecidos a Molok siguiendo el escandaloso ejemplo del rey Ajaz!

La denuncia profética es tajante y valiente. La primera hecha ante las puertas del Templo, ante el Sumo Sacerdote, el rey y el pueblo. No porque sea enemigo del culto, de lo religioso ni menos aún del sacerdocio-monarquía, como pretendía Renan. Isaías ni era un espiritualista revolucionario ni un conformista superficial. Fue el propugnador de la verdad y sinceridad. No condenó el sacrificio, sino su vaciedad; no el acudir a Yahveh, sino pretender engañarlo con un "do ut des"; no la fidelidad al ritual levítico, expresión litúrgica de la Alianza, sino la desobediencia a la misma Ley y Alianza encarnada en todas las relaciones humanas.

Sirviéndose de la forma literaria de litigio judicial, expresa los sentimientos divinos y la conducta humana mediante el juicio en que Yahveh será fiscal y juez a la vez. La sentencia no puede ser más condenatoria. Ni siquiera los brutos, aquellas víctimas obedientes para el sacrificio, se comportan tan mal como su propio

pueblo. Ahí están los cielos y la tierra como testigos. No las divinidades, como en los pactos hititas, sino las criaturas todas del único Dios. Porque las criaturas, divinidades siderales demitificadas en la revelación, tienen su razón de ser en el puesto relacional para con Dios y los hombres.

Y cuando todo está humanamente perdido, "¿por qué sois todavía golpeados?", cuando el hombre ha roto una vez más, como individuo y como grupo social, sus relaciones con Dios por sus injusticias con los hombres, aún queda en pie el diálogo divino, ese perenne "venid" salvífico a través de la práctica del bien, de la justicia, de la defensa de los derechos del débil y la condenación de cualquier opresión o limitación de la libertad.

Por eso el único camino para el reencuentro histórico con Dios es el reconocimiento de la propia culpabilidad en la práctica de los valores positivos y la apertura a la gratuita voluntad liberadora de Yahveh.

Generoso brindis de conversión

1,10.16-20 (1,16-18).

Aunque la Liturgia nos ofrezca como algo continuo la lectura de estos versículos, originariamente no fue así. Tanto el v.10 como 16-17 forman parte del oráculo comentado anteriormente.

Lo que constituye una perícopa profética y didácticamente distinta, pronunciada en circunstancias que nos son desconocidas, son los vv.18-20. Por su semejanza temática es una preciosa conclusión a los versículos anteriores. De ahí que el lugar actual que ocupan en la obra de Isaías podemos decir que es perfecto. Así como la enmarcación litúrgica entre el primero y último versículo del oráculo anterior.

A través del profeta, Yahveh invita a su pueblo a juzgar objetivamente la situación religioso-histórica por la que están atravesando. De un lado, la forma de pensar de ellos, humilde y equivocada. Humilde, en el reconocimiento de sus pecados, granas y rojos como el atardecer de un día de verano, preanuncio de las sombras de la noche y espacio vital de los poderes adversos. Equivocada, en pretender delatarlos con un culto meramente externo y ritual.

De otro, la verdad limpia, exigente y condicionada que les recuerda Yahveh. "Si queréis". Jesús se lo repetirá al ciego de nacimiento. Es la exigencia divina de abandono; el acto de fe de la voluntad; la nota específica de todos aquellos que más tarde serán conocidos como los "Pobres de Yahveh" y que implica una total docilidad y obediencia a la Alianza.

Si la condición se cumple, su herencia serán no los bienes "celestiales" sino los bienes de aquí abajo, los de la tierra como preludio de cualquier otro bien. Si no la cumplen, lo que implica un acto de rebelión, una ruptura de relaciones, serán devorados por la espada de los asirios, que seguía cerniéndose sobre todo el oriente.

Para bien o para mal, las realidades concretas de cada momento presente, la naturaleza y la historia, colaboran con Dios y su voluntad salvífica universal. Los profetas, fieles intérpretes de la voluntad divina, son todo lo contrario a unos teorizantes. Por eso Isaías les ofrece los bienes de la tierra o el filo de la espada como premio o castigo a su comportamiento humano.

La voluntad de Dios en favor de su pueblo no puede ser más explícita. Son ahora ellos quienes tienen que explicarse, quienes han de precisar su postura para con los demás miembros del pueblo, que es como decir para con Dios. Quienes con su comportamiento se van a convertir en jueces de sí mismos.

Nos encontramos, pues, no ante una incondicional promesa divina, sino ante un supuesto juicio objetivo del comportamiento humano en el que cada parte debe situarse en sinceridad frente a la Alianza. Yahveh sigue brindando su fidelidad a la Alianza y a la Promesa. ¿Hará lo mismo el Pueblo? En ello les va la vida.

Sión, la ciudad del futuro

2,1-5.

De repente, como una explosión de esperanza mesiánica, desconectada de todo contexto, nos encontramos con esta perícopa, que se repite casi con las mismas palabras en Mi 4,1-3.

Los críticos luchan desesperadamente por detectar la interdependencia, por fechar su composición. A lo primero se opone como un muro infranqueable la contemporaneidad de ambos profetas y la identidad ideológica en sus grandes líneas. A lo segundo, el contenido mismo de la perícopa. Y en contra de la tendencia racionalista de modernizar la datación de todos los contenidos bíblicos profundos se encuentra la crítica seria y objetiva. Ha sido ella quien ha sabido presentar el contenido de Is 2,1-5 en perfecta armonía con un gran número de salmos preexílicos (Sal 2,72) y con el pensamiento tradicional del triunfo de Yahveh sobre las naciones, implícito en la ancestral noción del Día de Yahveh. Es imposible negar al oráculo su sabor isaiano.

Erradicado en el s.VIII, fruto maduro de la teología tradicional sobre la inviolabilidad de Sión, uno de los ejes centrales del pensamiento profético de Isaías, se convirtió en anuncio predilecto de sus discípulos y de los de Miqueas por lo positivo, esperanzador y optimista de sus perspectivas. Ellos fueron, sin duda, quienes lo situaron en los escritos de ambos profetas en medio de sus oráculos condenatorios como respiro mesiánico.

Y ahí está, rico en imágenes y fecundo en contenido, como flor silvestre, que espera ser descubierta por el distraído viandante.

¿Podía una Sión subyugada y oprimida, un pueblo agotado por los tributos y el abuso de los dirigentes, imaginarse que un día, ese día propio de los tiempos mesiánicos, se habia de convertir en el centro de todos los pueblos? Era difícil. Sin embargo, la palabra de Yahveh no podía fallar.

Los demás pueblos, Canaán incluido, adoraban en los montes a sus divinidades. Pues bien, con las mismas imágenes, Yahveh

dirá que ha asentado su trono sobre el monte Sión. Así queda su soberanía universal perfectamente de manifiesto al presentar a Sión como el monte más alto de entre todos los montes.

Por eso todos los pueblos, como montes minúsculos, vendrán a Sión cual peregrinos y se presentarán ante él cual espectadores; no soportando el dominio político de Israel sobre ellos, sino sintiendo la atracción de Yahveh, Baal de baales, ejercerá desde su Santo Monte sobre todos los pueblos de la tierra, para que escuchen su enseñanza (la Ley), obedezcan su Palabra y se realice, como fruto maduro, la paz universal.

Maravillosa visión del futuro con garantía divina donde la paz no es el resultado de estudiados programas humanos sino la consecuencia lógica de la obediencia a la Ley divina. Entonces sonó como algo desfasado y teorizante. Ajaz no hizo caso al profeta. El pueblo no se lo hizo al rey. Y la Palabra de Yahveh siguió adelante hasta que llegaron los últimos días en que encontró su perfecto cumplimiento: "Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como la da el mundo..." Sobre la cumbre del Monte Santo, un día tormentoso, moría el Ungido de Yahveh. Su Sacrificio sellaba la Nueva Alianza, la Nueva Ley. Desde la Cruz todo lo atrajo hacia sí, aunque todavía no todo va hacia El. Por eso vendrá como juez al final de los tiempos para dar plenitud y cumplimiento a la Palabra de Dios hecha anuncio en Isaías, encarnación en Jesús y realización incipiente en su Iglesia.

La paz y la justicia quedaron así definitivamente consagradas para describir los tiempos mesiánicos. Desde que se iniciaron en Cristo, se han convertido en el signo distintivo de quienes presumen de realizar en su vida la continuidad de la era mesiánica... hasta que venga el Señor.

El trofeo de los finalistas

4,2-6.

De nuevo un oráculo profético errante (Cf Is 2,1-5), tan impreciso en su datación y paternidad como generoso en imáge-

nes mesiánicas. Su estilo en prosa y su vocabulario un tanto exótico hicieron pensar en una época posterior al destierro. Pero ni el lenguaje es extraño al libro de Isaías en sus primeros capítulos ni el vocabulario inaudito ni el pensamiento posterior al s.VIII. De lo que no cabe duda es de su ubicación artificial en medio de un contexto condenatorio. Es como el respiro reconfortante de un agobiado cualquiera.

Deslindadas estas dificultades técnicas, el pasaje es uno de los vaticinios mesiánicos más precioso en imágenes y rico en contenido, donde la naturaleza generosamente fecunda es incorporada como elemento de felicidad para los rescatados de Sión.

La idea no es nueva. Desde los orígenes, la creación se ha visto unida a la felicidad o pecado del hombre. Hasta el extremo de que los autores bíblicos expresaron el llamado estado de naturaleza pura y las consecuencias del pecado como respuesta eufórica o dolorosa de la tierra al esfuerzo humano. San Pablo completará que "la creación entera está esperando la glorificación de los hijos de Dios..." Y entre unos y otro, los profetas se servirán machaconamente de los elementos propios de la felicidad terrena para suscitar en el pueblo el deseo de la auténtica, plena y desconocida felicidad de los tiempos mesiánicos.

Por eso, el germen o brote de Yahveh, del que aquí se habla, no es identificable, como en otros lugares (11,1; Jer 23,5; Zac 3,8; 6,12), con el Mesías. Es sencillamente la germinación espontánea y rica de la tierra, fruto de la bendición divina en los últimos tiempos y contrapunto del frustrado esfuerzo humano.

De ella disfrutarán los "inscritos para vivir". Aquellos que están en las manos de Dios, Señor de la vida y de la muerte. Los fieles a la Alianza. Imagen ésta no tomada de la Apocalíptica, sino ofrecida a ella, como tantas otras, aún a costa de perder la espontaneidad que aquí la caracteriza.

Como en todas las profecías mesiánicas, estas realidades futuras no tendrán lugar sin que antes el pueblo sea purificado, limpio, santo. Y una nueva imagen, la del soplo aventador, nacerá para el lenguaje bíblico. El trigo y la paja no podrán permanecer juntos en el día del juicio. Idea e imagen de las que Jesús se servirá gustosamente.

Purificado el pueblo, limpia Jerusalén y abolidos los altos —exactamente todo lo contrario de lo que acontecía en tiempos del profeta— un Nuevo Exodo, una Nueva Liberación y una Alianza Nueva se ciernen no sobre el Sinaí tormentoso sino sobre la pacífica montaña de Sión. La nube, el humo, el fuego... la presencia sensible de Dios en medio de su pueblo, expresada en estas imágenes típicas de la tradición bíblica, será una realidad perceptible y vivencial en los tiempos mesiánicos. Sobre el Tabor las imágenes volvieron a significar la presencia del Dios encarnado en medio del Pueblo que comenzaba a nacer. Juan identificará la tienda que cobija de los ardores del estío o de las inclemencias invernales con la Palabra de Dios hecha hombre.

Los profetas vislumbraron estas hermosas realidades como exigencia de la voluntad salvífica de Yahveh frente a la constante negativa de sus contemporáneos. Lo presentían en la penumbra evolutiva de la Revelación. Ahora que "aquel día" ha llegado todo es claro, transparente, real. Aunque no siempre los ojos estén limpios para contemplarlo.

Requiebro a la viña ingrata

5,1-7.

¿Quién no conoce el canto de la viña del Señor? Sin duda ha sido uno de los poemas más originales de Isaías y que mejor ha captado la atención de los oyentes de todos los tiempos.

Rimado en forma parabólica, el profeta no duda en convertirse en rapsoda de su pueblo con tal de ganarle al amor de Yahveh. Las circunstancias le eran propicias. El pueblo estaba reunido celebrando la fiesta de la vendimia y haciendo la petición de las tempranas lluvias otoñales. Litúrgicamente relacionado con Dios, era preciso hacerle tomar conciencia de esa otra relación más profunda enraizada en la Alianza. Y el profeta, presentándose como el amigo del Amado, ofrece a la imaginación popular este canto enternecedor donde el amor y la incomprensión,

constantes en la vida de los hombres de todos los tiempos, adquieren su expresión más significativa.

Ni un solo detalle se le ha escapado al viñador. Perfecta ubicación de la viña en una ladera soleada; preparación minuciosa del terreno; esmerada selección de las vides; construcción de una alta torre de vigilancia para custodiarla de las incursiones subrepticias; circunvalada con un muro defensivo... ¿Qué más se podía hacer? Pues bien. En vez de uvas dio agrazones.

El pueblo intuyó el mensaje. Fijos en la expresión del profeta, quizás su único comentario fuera el silencio. ¡Que se explique!, pudieron pensar. E Isaías continuó. ¡Basta de contemplaciones! ¡Se acabó el tiempo de la lamentación! Defraudado, dolorido, amando en solitario, el amigo viñador abandonará su viña amada. Se convertirá en forzoso juez de la no correspondencia. ¿Acaso no era lo justo, lo merecido?

Como un nuevo Natán ante David, en medio del silencio acusador, Isaias proclama con toda solemnidad el contenido de su parábola: la viña de Yahveh es la casa de Israel, los hombres de Judá.

Las palabras de Isaías en aquellos momentos de paz provisional, los primeros de su ministerio, eran una amenaza descarada de la inminente invasión asiria. Los pecados del pueblo, su no correspondencia al amor de su Dios, debian llevar necesariamente a la servidumbre. Porque desligarse de Dios, vivir de injusticias, verter sangre inocente, es decir vivir a costa de los demás llevaba consigo la sujeción a las alianzas y tiranias humanas. Israel debia comparar y escoger. Alianza o alianzas. No habia término medio.

Más tarde, otro profeta, el más grande de todos ellos, Jesús de Nazaret, especificará tajantemente: quien no está conmigo está contra mí. Y no dudará en servirse de esta misma imagen de los viñadores, aunque con distinto contenido, para expresar la misma comprometida voluntad salvifica de Dios. Sin embargo, la fe en el amor de Dios, por más que se nos muestre hasta en la locura de morir de amor ejecutado, es algo difícil de calar en la idiosincrasia del hombre terreno.

Así se descubre la llamada de Dios

6,1-8 (6,1-2a.3-8/6,1.6-8).

La visión de Isaías, fuerza motriz de su vocación profética, está perfectamente encuadrada en la historia: el año de la muerte del rey Ozías.

Esta precisión histórica ha sido con frecuencia causa de no pequeñas desviaciones exegéticas a la hora de intentar penetrar en el contenido de este relato vocacional. Seducidos por la grandiosidad descriptiva, no pocas veces se ha pretendido reconstruir fenomenológicamente lo que no fue sino una profunda vivencia religiosa. El cuadro resultante no podía ser más caricaturesco. Yahveh, a semejanza de un príncipe oriental, sentado sobre el trono con un vestido tan amplio que cubria el templo entero. Ante él seres mitológicos, mitad ave mitad hombre, con seis alas, llamados serafines. A su triple grito de "Santo" tiemblan las puertas desde sus quicios y, sin que se sepa su origen, la casa aparece llena de humo. Inútil continuar la descripción fáctica. Ninguna persona sensata pensará que el autor está fotografiando lo que ve.

Gran místico, vivencialmente unido a Yahveh, Isaias llega a comprender la santidad y trascendencia de su Dios a través de los simbolismos litúrgicos. Lo que contempla durante una fiesta de entronización o aniversario será para él el mejor instrumento humano para transmitir su profunda experiencia interior. La grandeza de Yahveh queda reflejada en el rey que tiene delante sentado sobre el trono y cuyo poder, identificado con la orla de su manto, se le imagina extendiéndose sobre la tierra. Su presencia lo llena todo, como el humo del incienso llenaba todo el Templo. Ante él todos los demás dioses mitológicos, representados en los serafines del arca, se inclinarán reconociendo su santidad en grado superlativo —tres veces santo—. El hombre, Isaias es uno más, sólo podrá reconocer su impureza congénita y la necesidad de purificación. Conversión e indulgencia, que únicamente le vienen de Dios, que purifica sus labios con fuego como se purifica el oro en el crisol.

Isaías limpio ya de pecado y en contraste con la oposición de los demás profetas, se ofrece voluntario para colaborar con Dios. Esquema vocacional semejante al de Ezequiel y carente de doble en toda la historia bíblica.

Cualquiera de nosotros habría comenzado el libro de Isaías con este relato de su vocación. En la obra actual se encuentra al principio del capítulo 6.º prologando una colección de escritos autobiográficos (6,1-8,18) relacionados con la guerra sirioefraimita. Es un testimonio más de la existencia de colecciones aisladas de vaticinios y de la ausencia de interés que tenía para el historiador antiguo la ordenación cronológica de los hechos.

Lo realmente importante era el contenido, el mensaje. La vida de Isaías, como más tarde la de Saulo, sólo podrán comprenderse a partir de esta visión inaugural. Visión objetiva –rey, serafines sobre el arca, fuego de los sacrificios, humear de las víctimas inmoladas– común a cuantos estaban en el templo y que motiva en Isaías una vivencia religiosa única en su género. Cuando más tarde se la cuente a sus discípulos y al pueblo intentará provocar en ellos, sirviéndose de las mismas imágenes, la profunda vivencia interior que transformara su vida.

El misterio de la elección gratuita de Dios es patente. Penetrar el contenido de los signos todos podemos hacerlo. De hecho, sólo lo realizan salvíficamente aquéllos a quienes la fuerza del Espíritu agudiza la mirada penetrante de su fe.

Un encuentro providencial

7,1-9.

La crisis de los años 735-733 puso en tela de juicio los valores religiosos y nacionales de Judá. Su independencia política era amenazada desde dentro y desde fuera. Interiormente se la veía venir como castigo de tantas infidelidades a Yahveh. El instrumento de castigo parecía ser Asiria.

Pero he aquí que, de repente, la amenaza viene de sus propios

vecinos. Siria, Israel, edomitas y filisteos pretenden que Judá se les una contra Asiria. Ajaz, siguiendo prudentemente la predicación de Isaías, rechaza toda alianza y coalición. Y es entonces cuando sus propios vecinos se vuelven contra él estrechando el cerco y buscando deponerlo. El rey lo sabe. ¿Qué hacer?

De momento revisar todas sus defensas. La más importante era el canal de Guijón, hoy llamado "Fuente de la Virgen", único suministro de aguas para Jerusalén en momentos de asedio. Fue allí, a su misma entrada, junto al campo del Batanero, donde se encuentra providencialmente con Isaías y su hijo simbólicamente llamado "un resto volverá".

El encuentro no debió ser lo que se dice efusivo. El profeta conocía las intenciones reales de aliarse con Asiria en contra de sus vecinos y el rey la forma adversa de pensar de Isaías. Pero ¿qué otra cosa podía hacer Ajaz, humanamente hablando? La disyuntiva era clara. Aliarse con Asiria o con sus vecinos. Y había escogido al más poderoso.

Isaías y su hijo se le presentan como un oráculo triste y esperanzador. Triste, porque no habla del pueblo sino tan sólo de un "Resto". Alentador, porque ese "resto" volverá. Ni Yahveh abandonará definitivamente a sus elegidos ni las promesas quedarán sin cumplimiento. Eso sí, era necesaria la fe, ser providencialistas, confiar única y exclusivamente en el Dios de la Alianza y las Promesas. Era el tercero y único camino salvífico para Judá. Una postura no política ni diplomática sino de fe. Aquello precisamente de que carecía por completo el rey Ajaz y sus cortesanos.

Por otra parte, ¿qué son los pueblos vecinos, le reconviene Isaías, sino negros tizones humeantes que nada pueden encender? Y sus reyes ¿qué son? Rasín, rey de Damasco, capital de Siria; el hijo de Romelía –ni siquiera osa nombrarlo–, rey de Samaría capital del reino del Norte... Isaías no siguió. La conclusión era evidente. ¿Acaso no es Yahveh rey de Jerusalén, capital de Judá? ¿Se puede tener más fe en los hombres que en Dios? ¿No vence siempre el más poderoso? Isaías continuaba teniendo presente ante sus ojos el tres veces santo, cuyo manto cubría todo el templo.

El escéptico Ajaz debió sonreír ante una respuesta divina para solucionar los problemas humanos. El profeta indignado se torna amenazador. "Si no tenéis fe, no subsistiréis". Israel era un pueblo teocrático. El rey era escuetamente el representante de Yahveh. Debía actuar en dependencia de él, creer. No podía Ajaz prescindir de Yahveh y convertirse en un rey como los demás reyes de la tierra. Ello implicaba una usurpación divina.

Creer o no creer era situarse ante su Dios de acuerdo con las cláusulas de la Alianza y de la Promesa davídica o romper unilateralmente con ella. Implicaba un compromiso de vida a nivel individual, social y político. Ajaz lo sabe. Por eso no considera las palabras de Isaías como las de un entrometido en política, aunque implicaran posturas políticas. Sabía que eran la expresión de una clara voluntad divina ante la que estaba en juego la vida religiosa y humana de todo el pueblo.

Cada uno en su puesto, rey y profeta sabían muy bien lo que allí se estaban jugando. El momento era crítico. Isaías siguió inflexible y humano a la vez. El rey se despidió con una postura muy diplomática de escucha, que el profeta no se creyó.

El Emmanuel, signo de salvación

7,10-14.

Unos días después del encuentro junto al manantial de Guijón (cf Is 7,1-9), Isaías, consciente de la infidelidad del rey y de no haber sido escuchado, se presenta ante la corte demostrando cómo Yahveh puede hacer lo que desee y cómo pueden fiarse de él. Que le pidan un "signo" a cualquier nivel, desde el sheol hasta los cielos.

Pero Ajaz no estaba dispuesto a cambiar su política asociacionista con Asiria. Lleno de falacia e hipocresía renuncia al signo; él pretende demostrar que no duda de Yahveh. Isaías no aguanta más. Sabe que el temor del rey está en constatar la realización del signo y tener que cambiar su postura y aficiones extranjerizantes. Pues bien, quiera o no se le dará el signo.

La señal no puede ser más desconcertante. Interminables hipótesis se han hecho en torno a su inmediatez histórica y proyección mesiánica. Críticamente todo es cuestionable. A la luz de la revelación posterior adquiere el esplendor del mediodía de que carecen los amaneceres.

La fuerza del texto nos hace pensar en una doncella determinada y concreta, suficientemente conocida por el rey y el profeta, aunque no por nosotros. Ahí está el artículo determinado "la" en el original hebreo exigiendo este conocimiento. Doncella o virgen, que no implica necesariamente la virginidad en sentido fisiológico o moral.

La doncella está ya encinta sin que se haya hablado para nada de su esposo y va a dar a luz un hijo, cuyo nombre simbólico es "Emmanuel" = Dios con nosotros. Antes de ser mayor, Dios castigará a cuantos se alían contra Judá. Por la historia sabemos que el rey desoyó al profeta y que Judá tuvo que sufrir sus consecuencias.

La versión alejandrina de la Biblia y la tradición cristiana han visto siempre en este signo una genuina profecía mesiánica. El Emmanuel fue Cristo, el Mesías prometido. Si prescindiéramos de los capítulos que siguen, difícilmente podríamos llegar a esta conclusión.

Por el entorno histórico del oráculo no cabe duda de que nos encontramos con los elementos propios de las promesas dinásticas. Tanto el niño como su nombre son un signo de la permanencia de las promesas davídicas. Los atributos y cualidades que le acompañan desde su nacimiento son más un ideal mesiánico que una posible realidad concreta. Ningún descendiente davídico, ni siquiera el desconocido niño que naciera poco después de ser pronunciado el oráculo, ha dejado constancia de ser él el personaje isaiano.

Cuando, al comenzar nuestra era, una joven doncella llamada María quede embarazada sin concurso de varón y dé a luz un hijo, síntesis de lo humano y lo divino y en cuya vida, muerte y resurrección se den cita cumplidamente todos los anuncios de Isaías en estos capítulos conocidos como el "Libro del Emmanuel", ya nadie podrá negar la proyección mesiánica y salvífica

de aquel Emmanuel en pañales de Isaías, cuya madurez nos ha sido revelada en Cristo.

Dejemos al crítico y estudioso investigar el modo directo o indirecto, literal o típico, mediato, inmediato o pleno como Cristo se encuentra profetizado en este pasaje. Al creyente de hoy le basta, en tanto no haya más luz crítica, saber certeramente que sólo Cristo cumplió en plenitud el oráculo dinástico y consiguientemente mesiánico pronunciado por el profeta Isaías en presencia de Ajaz y sus cortesanos como signo de providencia y garantía de fidelidad divina.

Salvas al recién nacido príncipe

9,1-4 y 9,2-7 (9,2-4.6-7).

Nos encontramos en uno de esos casos en que la Liturgia no ha sido afortunada en la división de las pericopas leccionales. Los pasajes que tenemos ante nosotros forman una tal unidad temática, literaria e histórica, que es imposible comentarlos separadamente sin ser iterativos o quedar faltos de comprensión totalitaria.

El oráculo, marcadamente litúrgico, nos trae a la mente una de aquellas celebraciones de entronización o de otra cualquier efemérides real en que los deseos del pueblo volaban esperanzadamente muy por encima de las realidades concretas que se celebraban. Hasta los profetas dejaban desbordar su espíritu en oráculos y promesas salvíficas, claramente contrastadas con el resto de su actividad carismática. Sus discípulos, al coleccionar la obra del maestro, no dudaron en intercalar estos oráculos entre los conminatorios como fogonazos que mantuvieran la fe y esperanza del pueblo.

El v.23b "No habra más tinieblas" es el vínculo que señala el paso de los oráculos condenatorios anteriores a éste lleno de esperanza mesiánica.

A continuación se describe la futura felicidad con las imágenes propias de una victoriosa liberación. Lo más llamativo es contemplar esta alegría salvífica comenzando por la tierra de Zabulón y Neftalí, la Galilea de los gentiles, la región semipagana odiada por los judíos desde su devastación en el año 734 llevada a cabo por Teglatpilesar III. Cuando encontremos a Jesús comenzando su vida pública a orillas del lago de Genesaret y a los sacerdotes despreciando a los discípulos de Jesús por ser galileos, nuestro pensamiento retornará forzosamente a este momento de lucidez profética.

Galilea se encontraba bajo los efectos de la devastación y la guerra, en estado de miseria y desventura, bajo "sombras de muerte". En hermoso contraste, ellos serán los primeros en ser iluminados por una luz deslumbrante, la liberación ansiada. El prólogo de san Juan parece hacerse eco de este contrapunto de luz y tinieblas. El profeta sigue multiplicando sus imágenes con el recuerdo de los que vuelven gozosos de recoger sus gavillas, de repartir el botín de la batalla. A su memoria viene el recuerdo de las grandes victorias, entre las que se encuentra la de Gedeón sobre los madianitas convertida por el pueblo en relato epopéyico.

A los oyentes les resultaba familiar aquel lenguaje. Por un momento se abrían ante ellos nuevas y brillantes perspectivas. El fantasma de la guerra parecía alejarse. Llegaría esa época de paz donde las botas del guerrero y su manto teñido en sangre, vestigios del atuendo bélico, podrían quemarse, hacerles desaparecer para siempre. La paz fue siempre la mayor ilusión del pueblo judío envuelto en guerras, hasta el extremo de convertirse en la nota más característica de los tiempos mesiánicos.

¿Cuál era la razón de todo esto? Isaías en uno de esos vuelos semejantes a los del evangelista Juan ve el porqué de todo ello en el nacimiento de un niño misterioso, sin duda descendiente real, unido proféticamente al Emmanuel y cuyas dotes excepcionales sólo se harán realidad plena en Cristo.

Estos dones carismáticos están presentados como la cumbre de la perfección gubernativa, la síntesis del futuro reino mesiánico. Entre todos ellos hay uno desconcertante para quienes se acercan a la Biblia con prejuicios racionalistas o pietistas. Es la

aplicación a este príncipe del título "Dios fuerte", exclusivo de Yahveh en todo el Antiguo Testamento. Los judíos salvarán lą dificultad aplicando dicho calificativo a Yahveh y al Mesías tan sólo el de Príncipe de la paz. La crítica liberal se ve forzada a reconocer que el título se aplica al mismo personaje. Aclarará, no obstante, que se trata sencillamanete de un elogio simbólico. Los más crédulos no dudan en ver aquí la revelación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, su naturaleza divina, del mismo modo que ven en la profecía del Emmanuel su naturaleza humana.

Sería herético para Isaías hacer del Mesías un Dios. Su perspectiva terminaba en hacer del príncipe ideal todo lo que implicaba en Yahveh ser "Dios fuerte". La revelación posterior nos alumbrará con toda nitidez la figura del Mesías realizando sobreabundantemente cuando de él había sido predicho en las sombras del Antiguo Testamento. De forma que tanto la tradición unánime patrística como la Iglesia de todos los tiempos y los exegetas de nuestros días no dudan en reconocer a este vaticinio isaiano una perspectiva mesiánica insospechada en tiempos del profeta y claramente iluminada en Cristo.

El principio de este reinado mesiánico previsto por Isaías bajo las imágenes ya expuestas no implica la realización fáctica de las mismas. Eran eso, imágenes, por muy naturales que nos parezcan, bajo las cuales se presentía, eso sí, un reinado espiritual basado en la paz de las conciencias, que es como decir en la armonía de los hombres.

"¡Ay de ti, Asiria, vara de mi cólera!"

10,5-7.13-16.

¡Cuán admirables son los designios de Dios! De la forma más sencilla y sirviéndose de las circunstancias más adversas nos han sido revelados los misterios más ocultos de la Providencia divina dando explicación a los aconteceres más vulgares de la experiencia humana.

Un pueblo, el pueblo santo de Yahveh, el pueblo de la Alianza y las Promesas está sujeto a la tiranía de un pueblo de la tierra, de unos gentiles peores que ellos mismos. ¿Dónde está la justicia de Dios? ¿Dónde su providencia? ¿Dónde el amor a su pueblo tantas veces proclamado con las imágenes más expresivas? Hasta el profeta Isaías parecía haberse ensañado en diatribas contra los pecados de su pueblo. ¿De qué les sirve Yahveh? ¿Acaso no son más fuertes y poderosos los dioses asirios?

En esta encrucijada Yahveh abre la boca de su profeta con un "¡Ay de ti, Asiria, vara de mi cólera!", que es todo un tratado de teología y resume una de las líneas claves del pensamiento isaiano. La única respuesta viable en semejantes circunstancias que, dejando a salvo la teología tradicional, diera sentido a los aconteceres adversos por los que atravesaba el pueblo.

Asiria no es mejor que Judá por más que presuma de ello. Sus dioses no son superiores a Yahveh, aunque reciban al alirón un culto litúrgico impuesto en el templo de Jerusalén. Judá tampoco ha sido desahuciada. ¿Qué sucede, pues? Sencillamente que Yahveh, el Santísimo, ha querido hacer justicia con su pueblo y Asur ha sido el instrumento purificatorio, el bastón de su furor.

Con esta sencillez Isaías asentará uno de los pilares básicos de la teología bíblica. Todo está en manos de Yahveh. Creación e historia no escapan a los designios de su providencia. Isaías pudo haberlo dicho así, pero sus contemporáneos no lo habrían entendido y ellos eran los destinatarios inmediatos de sus palabras. Por eso pinta a Yahveh antropomórficamente, cual si fuera una persona ofendida y ultrajada, y a su pueblo pisoteado como se pisa el polvo de las calles.

Esta situación no podía durar mucho. Si Judá no había comprendido el oficio de Asiria en los planes divinos, menos aún podía comprenderlo Asur. Jamás pensó en ser simple instrumento en manos de un Dios extranjero. Sus victorias y grandezas, sus campañas militares y su estructuración interna eran exclusivamente fruto de la fuerza de su brazo y de su prudente e inteligente actuar. Por eso había derribado fronteras, atesorado riquezas, destronado reyes e impuesto su orgullo terreno por doquier sin que nadie hubiera osado abrir el pico.

Esta fue precisamente su equivocación, nos dirá Isaías haciendo de teólogo de la historia. El haberse creído autóctona. La grandeza de Judá y de cualquier otro pueblo de la tierra no está en la política o sabiduría humanas sino en la fidelidad a los designios de Dios. Después de escuchar a Isaías todo parecía evidente. La historia vino a confirmar la palabra de Dios a través de su profeta. ¿Aprendería el pueblo escogido la lección? La enseñanza era clara; aunque no siempre lo que se enseña con toda claridad es aprendido y vivido con la misma precisión. Por desgracia para él y para bien nuestro, tal fue el caso de Judá.

La fuerza del espíritu

11,1-10 (11,1-4a).

En estrecho paralelismo con 9,1-6 y en circunstancias históricas idénticas o muy similares Isaías continúa describiéndonos los tiempos futuros mesiánicos ideales y las cualidades que acompañarán al Mesías. Era la evocación espontánea que suscitaba en todo israelita fiel la celebración litúrgica de un determinado acontecimiento real.

Lo más característico de este oráculo profético es la dinamicidad que imprime al futuro Mesías la posesión del espíritu de Yahveh. Retoño de ese tocón casi exhausto de la dinastía davídica, que era Ajaz, había de convertirse, por la fuerza del espíritu, en el príncipe ideal de los tiempos mesiánicos.

Lo maravilloso no son las dotes o dones que a continuación se enumeran sino la posesión del espíritu, de ese soplo divino identificado con Dios mismo en cuanto se compenetra con una persona para destinarla a una determinada misión. Moisés, los ancianos, los jueces, los reyes, los profetas... todos ellos participaron de este mismo espíritu, que los convirtió en carismáticos, es decir, en instrumentos de Dios al servicio del pueblo. Así nos encontramos también con María, Jesús, los apóstoles, los creyentes.

Por eso los frutos de este espíritu no son perfecciones humanas egocéntricas, sino cualidades del ser humano desarrolladas en un alto grado para bien de la comunidad. Isaías los distribuye en tres binarios, juego de números perfectos, mostrando así la alta perfección gubernativa del retoño de Jesé, el padre de David. Querer minimizar su contenido diferenciando cada uno de estos dones sería ignorar el carácter redundante del estilo semita. Ya Ambrosio y Agustín insistieron suficientemente en su sentido de plenitud o cúmulo de cualidades apetecibles.

Menos aún querer ver aquí los así llamados siete dones del Espíritu Santo. En primer lugar porque no se habla de siete sino de seis. El espíritu no es otro don, sino la fuente de todos ellos, a pesar de que los LXX y la Vg hayan añadido el "don de piedad" para convertir esta profecía en septenario.

Ezequías y Zorobabel han sido candidatos preferidos para recabar sobre sí el cumplimiento de esta profecía mesiánica. Intento fallido. Ni uno ni otro fueron siempre lo más parecido a un rey prudente (cf Is 39,2; 37,8-9) ni en su tiempo disfrutó el pueblo de esa paz edénica descrita a continuación. Profeta y oyentes miran al futuro con certeza e imprecisión. El Mesías davídico vendrá. Ellos no lo conocieron. Pero pusieron un eslabón más en esa cadena de esperanzas mesiánicas que desembocará en Cristo.

Consecuencia de este reinado de paz y justicia de la era mesiánica, fruto de la rectitud de conciencia de los habitantes de los últimos tiempos, será esa armonía total de la creación entera descrita con las imágenes más expresivas. Sueño paradisíaco o anhelo de felicidad, de lo que no cabe la menor duda es que refleja una de las exigencias humanas más innatas y connaturales. Isaías puso el nuevo paraíso en la época del Mesías como resultado de la acción dinámica del Espíritu. Otros la situarán en una sociedad de consumo manejada no precisamente por la fuerza del espíritu. Nosotros sabemos que está en Cristo, Alfa y Omega, y con Cristo en Dios. La tensión escatológica es manifiesta.

Eliaquías, el mayordomo simbólico

22,19-23.

Todos los detalles de la presente perícopa son tan rigurosamente históricos, que resulta difícil precisar si nos encontramos ante un oráculo profético o ante una descripción histórica.

Por Is 36,3.11.22 sabemos que Eliaquías sucedió como mayordomo a Sobná, que había caído en desgracia de Ezequías quizás por egiptófilo, cosa poco grata al rey.

Sin embargo algo debió de pasar, cuando, lejos de desaparecer de la escena cortesana, lo encontramos como secretario de estado del rey, cargo muy similar al hasta entonces ejercido.

Lo importante de todo este complejo engranaje cortesano no fueron tanto los acontecimientos en sí mismos cuanto la carga de esperanza, casi diríamos mesiánica, que Isaías depositó sobre el futuro nuevo mayordomo Eliaquías.

Con símbolos que más tarde se apropiaría casi abusivamente la literatura apocalíptica pinta al elegido por Dios revestido de todo poder, con túnica, cinturón y cetro en sus manos. Sobre sus hombros la llave simbólica de la casa de David. Parece el preanuncio de aquellas otras llaves entregadas un día a Pedro. Como clavo que sujeta y tensa las cuerdas de las tiendas tal será su seguridad en el poder. De forma que toda su familia, "desde las copas hasta los odres", acudirán a él como panacea de toda necesidad. Su comportamiento será tan humano que merecerá el honroso y familiar apelativo de "padre" entre todos los habitantes de la casa de Judá.

Estaríamos tentados a ver en esta descripción tan elogiosa un anuncio mesiánico si el mismo Isaías no hubiera añadido posteriormente el versículo 24, la destitución y fin de Eliaquías y toda su casa. Su paternalismo se había convertido en nepotismo. La palabra de Yahveh, que un día le elevara a la más alta dignidad, será ahora la que lo hunda en el más ignominioso anonimato. Yahveh era un Dios celoso. Exigía correspondencia. La misma mano que levanta al pobre y desvalido hace caer al soberbio y jactancioso, que confunde la acción de Dios en él con el fruto

exclusivo de su pericia y capacidad humanas. La historia se convierte en profecía cuando se la contempla desde el prisma de la fe.

El banquete mesiánico

25,6-10a (25,6a.7-9).

Es maravilloso observar los medios naturales y sencillos de que Dios se sirve para revelar a los hombres los misterios más profundos. Cientos de veces se habían ofrecido sacrificios y holocaustos sobre las cumbres de Sión, donde Yahveh asentara su trono. Entre lamentos o aclamaciones, con súplicas o acciones de gracias en sus labios, el pueblo escogido había subido una y otra vez a aquel monte, lugar sagrado de la presencia de Yahveh. Para Isaías tampoco era novedad.

Sin embargo, iluminado por esa intuición profética, fruto de la posesión del Espíritu, en esta ocasión el cuadro que tiene ante su vista le sirve de trampolín para describirnos simbólicamente el sacrificio-banquete de los tiempos mesiánicos. La pintura será material, como lo son los elementos y esperanzas que integran su cuadro. No así lo diseñado, el contenido del boceto isaiano que Dios nos revelará plenamente al final de los tiempos.

La descripción no puede ser más sugestiva, fascinante y esperanzadora. Yahveh, Señor de los ejércitos, preparará él mismo este gran festín al que están invitados todos los pueblos de la tierra. Banquete pacífico de confraternización universal, en el que, respetando las estructuras y diferencias humanas, se reconocerá la soberanía de Yahveh, que es como decir su universal providencia.

Con motivo de este banquete de suculentos manjares y vinos generosos será Yahveh quien haga desaparecer de entre los hombres las lágrimas, el luto y la tristeza. Porque quitará de sus ojos el velo terreno que les impide ver las realidades divinas. Así nacerá un nuevo orden de cosas, una nueva escala de valores

regirá las relaciones humanas y divinas, que ya no volverán a romperse; la muerte, pues, ya no tendrá lugar.

En la mitología cananea se celebraba anualmente la victoria de Baal sobre Mot, dios de la muerte. Cada nueva primavera implicaba un renacer cíclico de la naturaleza. Isaías despersonifica la muerte, transforma el mito cananeo y coloca por vez primera la inmortalidad, no la resurrección, entre las prerrogativas de los tiempos mesiánicos. El hombre no morirá porque nunca más serían rotas las relaciones que forman el constitutivo de su personalidad.

San Pablo se sirve de esta profecía para probar la resurrección de los muertos y la futura victoria de Cristo sobre el "último enemigo" (1 Cor 15,26.54). En la misma línea se expresará el libro del Apocalipsis.

Esta imagen del gran banquete de los tiempos mesiánicos recordada constantemente por los profetas, reasumida por Cristo en sus parábolas del Reino y convertida en realidad inicial en la última cena será para todos los hombres la mejor prenda de vida y glorificación.

El cántico de la esperanza

26,1-6.

"En aquel día". Así, con toda sencillez, se unen en el libro de Isaías dos perícopas totalmente distintas bajo una perspectiva nueva: el banquete mesiánico del capítulo anterior y este salmo de acción de gracias a Yahveh victorioso, posible adaptación e interpretación yahvista-escatológica de algún antiguo himno cananeo.

En vuelo profético Isaías se traslada a la era mesiánica dando una nueva pincelada al cuadro que diseñara en los capítulos anteriores. También existirá la ciudad fuerte, bien amurallada, pero no con torreones de piedra. Será el mismo Yahveh, su providencia protectora, su presencia experimentable, quien haga de

muro y antemuro, de torreón y atalaya a la vez para su pueblo escogido, los justos.

Pragmático en las imágenes y escatológico en las perspectivas, el profeta confirma a sus oyentes en uno de los dogmas básicos del pueblo hebreo, idea motriz de sus intervenciones proféticas a todos los niveles: para Judá no hay otra salvación, entiéndase liberación, protección, garantía, que Yahveh. "Confiad siempre en Yahveh". Siempre la fe por delante.

Por eso Lucas, cuando quiera reflejar poéticamente la fe de María al mensaje divino, consciente de estar realizando los tiempos mesiánicos, pondrá en boca de la madre del Mesías esas estrofas del Magníficat, cumplimiento de esta profecía sálmica de Isaías. Derribó a los que habitan en las alturas hasta convertirlos en polvo, polvo hollado por los pies, por los pies de los pobres y humildes.

De este modo Yahveh aparecerá siempre ante su pueblo como roca de salvación. Roca por la firmeza de la fidelidad divina tan en contraste con los vaivenes de su pueblo cual polvo al capricho de cualquier viento. De salvación, porque, desde que brotara de ella el agua en las cálidas estepas del desierto, nunca ha cesado de vivificarlos con su palabra hecha Torah o Profecía, no obstante que el pueblo haya preferido, en imagen de Jeremías, excavarse profundas cisternas de aguas corrompidas.

Cristo se presentará como roca de salvación y piedra de contradicción. Ante él todo hombre deberá situarse existencialmente. Aceptarlo o rechazarlo. Con él o contra él. Salvados o condenados en Cristo por la fe.

La esperanza que engendra vida

26,7-9.12.16-19.

Muy semejante a los salmos clásicos (Sal 44,60.74; 60,1ss. 74,1), comienza el profeta con un grito de rectitud y justicia legal, que es todo un programa de vida. A ello responde la

comunidad litúrgicamente reunida con la aserción de su confianza puesta en la justicia de Yahveh.

¿No era ésta la forma de comportarse en las grandes solemnidades litúrgicas? En la Jerusalén de los tiempos mesiánicos tampoco podía faltar el cumplimiento de lo que había constituido la ilusión de todo fiel israelita.

Por eso Isaías, haciendo suyo algún salmo ambulante, lo retoca e incorpora al canto triunfal de los vv. anteriores como colofón de sus predicciones misiánicas.

El anhelo de los justos de los últimos tiempos será precisamente el Nombre de Yahveh, es decir, Yahveh mismo en tanto en cuanto es dado a conocer, comprender y amar a la limitación humana. Ni contingencias históricas, ni limitaciones sociales, ni ninguna otra preocupación humana distraerá a los justos de su centro de gravedad. Cuando Pablo en otro rapto de penetración divina nos garantice inspiradamente que "en El vivimos, nos movemos y existimos", será la mejor garantía de que los tiempos mesiánicos han comenzado ya.

En un juego de retórica, Agustín descubre a Dios en sí mismo, en su interioridad, después de haber preguntado una por una a todas las criaturas si ellas eran Dios. Sin embargo, ¡cómo debieron sonar a los oídos de aquellos judíos acostumbrados a buscar a Yahveh en el estruendo de la tormenta, en la pomposidad del templo o en la magnificencia de los sacrificios sobre el monte santo de Sión las palabras de Isaías asegurándoles que los justos de la nueva era lo buscarían dentro de sí mismos! Cristo completará, como corolario profético, que ni en el Garizim ni en Jerusalén se adoraría al Padre sino en espíritu y en verdad. Habría que situarse en el s.VIII para comprender la novedad de la enseñanza profética.

Desde esta perspectiva yahvista e interiorizante, el pueblo reconoce que toda su historia es la historia de las gestas de Yahveh; que cuanto acontece es Yahveh quien lo realiza como árbitro de la historia para bien de sus elegidos. La mirada queda recortada dentro de las fronteras de Judá. Es tan sólo un primer paso, pero decisivo, abierto al progreso de la revelación. Las imágenes no pueden ser más expresivas. En un esfuerzo sobrehumano, comparado con los dolores del parto, no consiguieron con sus propias fuerzas sino engendrar viento, vacío, nada. Ni un ápice de salvación. Sin Yahveh cualquier engendro humano es abortivo. Sin la gracia, dirá Pablo, ni pronunciar podemos el nombre de Jesús de un modo provechoso.

Y como flor silvestre tempranera, débil y miedosa, casi avergonzada en su soledad, aparece esta visión profética de la resurrección en el versículo 19. No volveremos a encontrar otra hasta casi seis siglos más tarde, en los libros de Daniel y de los Macabeos, cuando llegue la plenitud de la apocalíptica tímidamente iniciada por los profetas y a la que pertenece toda esta sección de Isaías relacionada con la era mesiánica.

Cierto que la resurrección que Isaías vislumbra está limitada a los justos del pueblo escogido y expresada de un modo poético en contraposición con los esfuerzos vanos del pueblo por hacer revivir a la nación. Pero la semilla estaba echada y el porqué de esta esperanza perfectamente razonado. La acción vivificante de Yahveh descendería sobre los muertos, como el rocío nocturno providencial en la árida Palestina, forzando a la tierra a parir las sombras contenidas en sus entrañas, los "refraim" que aguardaban en el sheol. Los muertos volverían a alabar a Yahveh.

Respiro de optimismo mesiánico

29,17-24.

En un entorno amenazador de dura crítica a los dirigentes por su insensatez, al pueblo por su ceguera espiritual y a ambos por lo superficial del culto tributado a Yahveh y la inutilidad de aliarse con Egipto, se encuentran estos versículos, auténtico respiro mesiánico.

El recuerdo que se dedica a Abraham y el tono optimista en que se anuncia toda una era de bendiciones han hecho pensar a más de un exegeta en una mano tardía continuadora fiel del pensamiento del maestro. Aunque posible, no podemos caer en el

apriorismo de borrar de la actividad de los profetas estos maravillosos claro-oscuros que hacen de sus escritos las delicias de quienes a ellos se acercan con mirada limpia.

Sirviéndose probablemente de un aforismo proverbial que le sirve de leit-motiv describe el profeta nuevos aspectos de los tiempos mesiánicos. El proverbio expresaba el vuelco total que sufrirá la creación entera cuando llegue la hora. El Líbano será vergel y el vergel espesa selva. Los poderosos caerán derribados y los abatidos serán exaltados. Pablo recordará que Dios ha escogido lo vil y despreciable de este mundo. Es que a los ojos de Dios las cosas tienen un valor inverso a la apreciación humana.

Así, pues, los ciegos verán, los sordos oirán, los tristes explotarán en gritos de alegría y los pobres abundarán en el gozo del Señor. Sería demasiado rebuscado querer ver en estas imágenes un mero sentido espiritual del que sin duda no carecen. Cuando venga el Mesías, cuando se instaure su reino y todo sea transformado y la sociedad redimida, no podrá existir el mal en ningún sentido. Tanto el mal cósmico como el humano habrán desaparecido porque no habrá tiranos ni mofadores ni jueces ni testigos a precio. Todos escucharán y todos verán porque todos vivirán pendientes de la palabra de Yahveh, de su voluntad salvífica, unitiva y transformante. Habrá desaparecido definitivamente la muerte por la ausencia de aquellos elementos que la producen.

Serán ellos quienes, reconociendo la obra de Dios, pregonarán la intachable santidad de Yahveh con la fidelidad de su vida reverencialmente pendiente del querer divino. Con su propia vida santificarán el nombre de Yahveh, que, al ser contemplado en el justo comportamiento de ellos, provocará la conversión a la Sabiduría de cuantos, ignorantes, caminaban ciegos y sordos a los designios de Dios.

Los justos serán así como espejos reflectantes de la divinidad, felices en sí mismos y testigos presenciales de mediación salvífica universal.

"Cuando ha llovido, ha escampado"

30,18-21.23-26.

De nuevo entra en juego en esta perícopa de restauración y bendiciones mesiánicas el problema de la autenticidad isaiana. Autenticidad, permítasenos decirlo, que en nada afecta a su inspiración y canonicidad. La duda está no en que su contenido caiga fuera del pensamiento de este gran profeta del siglo XIII; tampoco por su ubicación en medio de los oráculos condenatorios, propio de la sicología profética y tan del gusto de los sistemas redaccionales del s.IV. Es su estilo y nivel doctrinal que encaja mucho mejor con la literatura exílica, por ejemplo, del segundo Isaías.

Como lo realmente importante es el contenido de la revelación que nos ha sido transmitido, poco importan cien años antes o después. Lo más destacable de toda la perícopa es el v.18, escrito en verso y del que el resto de la perícopa no parece sino su comentario en prosa.

Esta lectura encierra el anuncio profético de una época de perdón y felicidad siempre esperado en los momentos de crisis y desgracias populares. Algo así como ese "siempre que ha llovido, ha escampado" del refranero español. Puede reflejar tanto la situación histórica de los desterrados como la de los habitantes de Jerusalén en tiempos de Isaías, cuando las tropas de Senaquerib cercaron la ciudad hasta casi asfixiarla (a.690). ¿Dónde está Yahveh? Era el interrogante que bullía en el pensamiento del pueblo oprimido. "Os está esperando", responde el profeta, para haceros gracia, para salvaros a cuantos confiéis en él. Una vez más la fe como disyuntiva.

Y ahora, con un lenguaje más sencillo, naturalista y apocalíptico a la vez, describirá esta intervención de Yahveh en favor de su pueblo. Yahveh esperará hasta que llegue su hora. Será entonces cuando muestre toda su misericordia, oculta ahora mientras comen el pan de la angustia y beben el agua de la congoja. Hasta los maestros de la Ley y los profetas cortesanos,

ahora avergonzados y sin respuesta, mostrarán seguros el camino recto cuando les asalte la duda en su caminar.

Con esta garantía por delante, el valor de los ídolos de su vida lo despreciarán como escoria inmunda. En compensación tendrán las riquezas de Yahveh asociadas por el profeta a los bienes naturales. Plenitud de lluvias y semillas selectas. ¿Qué más podían imaginar aquellos hombres de los montes estépicos de Judá, que todavía en nuestros días siguen unciendo al arado un buey y un asno, evidente signo de pobreza y subdesarrollo?

Pues el profeta, con un lenguaje hiperbólico, les ofrecerá aún mucho más. En los más altos riscos brotarán arroyos y corrientes de agua. Hasta los animales de trabajo, alimentados ordinariamente de las míseras hierbas de la estepa y del deshecho de la cosecha, comerán de los mejores y más selectos piensos reservados para los animales del sacrificio. Incluso la misma naturaleza quedará transformada. La luna brillará como el sol y el sol siete veces más. Algo realmente inimaginable y que Yahveh tenía reservado, pasada la prueba, para cuantos confiaran en El.

Es casi imposible encontrar un lenguaje más sencillo y cercano al pueblo con que poder irle enseñando, bajo imágenes y figuras, la realidad de los bienes futuros en el nuevo reino teocrático del Mesías. Como siempre, bastaba creer, ponerse plenamente confiados en manos de Yahveh.

Ensueños paradisíacos

32,15-20.

La posición que ocupa el presente oráculo sobre la nueva sociedad mesiánica es ya todo un comentario. Los versículos anteriores son precisamente el anverso de la medalla. Es lo que podíamos llamar la descripción de la ciudad humana, la amenaza contra los desórdenes humanos en los que la misma naturaleza se siente cómplice. Por eso hasta en las casas de placer de la ciudad crecerán cardos y espinas. Nos recuerda aquellas imágenes con que el autor yahvista pintó las llamadas consecuencias del pecado original.

Por contraste, la nueva sociedad mesiánica será pintada de modo semejante a la primitiva sociedad edénica. Del mismo modo que allí todo fue fruto del "ruah" o espíritu divino que dio forma y vida a la creación entera así ahora será ese mismo espíritu el que, derramado desde lo alto, produzca una tal transformación que bien puede ser considerada como una nueva creación.

Una vez más el orden de valores será permutado. El desierto se convertirá en frondoso paraíso y el exuberante jardín en árido desierto. Para comprender estas imágenes del desierto y del jardín tantas veces repetidas quizás necesitáramos conocer un poco la vida mísera de los beduinos de nuestros días, que recorren sin cesar las raquíticas estepas de Palestina en busca de cuatro hierbas y matorrales con que poder alimentar a unos endémicos animales que les permiten subsistir.

Su máxima ilusión convertida una y otra vez en paradisíaca o mesiánica seguía siendo la abundancia de aguas que les permitiera obtener unas fecundas cosechas. Y para ellos la paz. Esa paz que no fuera, como al presente, resultado del temor o de la soberanía bélica sino fruto maduro de una justicia personal, social e internacional. Una paz donde la tranquilidad y el reposo no fuera amenazado por nadie porque todos poseyeran sobreabundantemente cuanto necesitaran; donde hasta el temor de los animales estuviera ausente permitiéndoles convivir en generosa saciedad. El buey y el asno podrían andar sueltos sin temer ni ser temidos. La naturaleza sería lo suficientemente espléndida como para producir lo necesario para la felicidad de cuantos en ella habiten. Y todo, repitámoslo una vez más, gracias a la acción del espíritu de Yahveh.

Feliz balanceo este de los profetas en que, mezclando amenazas y promesas, fueron llevando a su pueblo por el recto camino. Las imágenes resultarán siempre exageradas para nuestros odios occidentales. El contenido, en cambio, estará muy por debajo de la realidad. El profeta llamó venturosos a quienes tuvieran la dicha de conocer aquel día. Nosotros lo hemos conocido.

Israel, vergel de felicidad humana

35,1-10 (35,1-6a.10/35,4-7a).

Si viéramos en este capítulo el punto final de todas las profecías de Isaías relacionadas con los tiempos mesiánicos, no seríamos los primeros en hacerlo. Nos precedió en el intento el redactor último del actual libro de Isaías al colocar este vaticinio mesiánico de los tiempos exílicos entre los escritos genuinos del profeta. Históricamente refleja otra época; literariamente está fuera de todo contexto; ideológicamente, en cambio, es la más preciosa continuación y culminación de cuanto el maestro había predicho de la futura teocracia mesiánica.

En perfecto contraste con el capítulo 34, en que aparece Edom bajo el efecto de la maldición divina por haber oprimido a Judá, el autor pinta con los más vivos colores naturales la tierra de Judá e Israel convertida en el más bello de los vergeles, en el mejor de los paraísos. Imágenes, metáforas e hipérboles son manejadas por esta cálida fantasía oriental hasta extremos insospechados. Es la expresión plástica de la ilusión y confianza totales en Dios de un pueblo en el destierro, carente de todo aquello que había constituido las delicias de su corazón.

Si contemplan la tierra, sus ojos verán reverdecer las proverbiales estepas de Palestina con lo mejor del Líbano, del Carmelo y del Sarión: cedros, pastos y policromías de flores.

Si se fijan en los habitantes, en ellos descubrirán la gloria de Yahveh, la transparencia de su acción salvífica abriendo los ojos de los ciegos, los oídos de los que no oyen; robusteciendo los pies de los cojos y guiando a los peregrinos vacilantes; convirtiendo el desierto en estanque de aguas y la estepa en torrentes; abriéndoles un camino de retorno limpio y puro donde nada manchado encontrarán.

Será un camino "Santo", porque los llevará hasta la Ciudad Santa a ellos, los "redimidos", los liberados de la servidumbre y esclavitud. Será un Nuevo Exodo del que nacerá un Pueblo Nuevo morador de la Nueva Jerusalén.

Cuando el Bautista llegue a dudar de Jesús como Mesías o

quiera, al menos, confirmar a sus discípulos, que lo visitan encarcelado, Jesús responderá a los enviados: id y decidle lo que habéis visto; los cojos andan, los sordos oyen, los ciegos ven.. y a todos se les anuncia el reino de Dios. Jesús no dudó en hacer signos, los signos predichos por los profetas, para enseñar a su pueblo que había llegado Su Hora, el mediodía de la salvación del mundo. Aún queda por pasar el "post meridiem" de la historia, cuyo atardecer escatológico ni siquiera podemos imaginar. Sólo nos queda intentar leer los signos de los tiempos para descubrir en ellos la enseñanza salvífica que contienen.

Ezequías, retraso en el reloj de su vida

38,1-6.21-22.7-8.

La ordenación de esta lectura está hecha con toda elegancia y precisión crítica. En el original hebreo los vv.21-22 se encuentran totalmente desplazados por causas que nos son desconocidas.

Con la presente perícopa se concluye en nuestras lecturas litúrgicas la obra del gran profeta del s.VIII llamado Isaías. Es el punto final histórico a todas las anteriores predicciones mesiánicas.

Debido a la selección necesaria que ha tenido que realizar la Liturgia, quizás saquemos la conclusión de que Isaías fue algo así como un visionario o soñador, que se dedicó a alentar a sus contemporáneos con descripciones fantásticas de un futuro mesiánico. Nada más irreal y menos en consonancia con la verdad histórica. Isaías fue realista y comprometido. ¿Acaso podía convencer a un impío Ajaz o a un piadoso pero político Ezequías con literatura barata o promesas futuribles?

La presente perícopa es un caso concreto de cómo Isaías tuvo que confirmar sus vaticinios con respuestas concretas e incluso con signos y milagros inexplicables racionalmente. Con ello su palabra adquiría la certeza de la confirmación divina.

Ezequías cayó gravemente enfermo. El profeta le confirma de parte de Dios que está desahuciado. Vas a morir, son sus palabras. Ezequías lo interpreta como castigo divino. Pero ¿acaso no ha sido fiel a Yahveh, no ha deshecho todo el mal que hiciera su padre Ajaz? ¿Cómo puede morir el justo en la flor de su vida? Yahveh se arrepiente y añade quince años a la vida del rey.

Sería demasiado rebuscado intentar hacer de esta primera parte del relato un problema teológico medieval de presciencia o volubilidad divinas. Es cierto que Isaías se expresa de un modo absoluto. Pero sabemos que en la Biblia nunca la amenaza divina es absoluta, aunque se exprese en tales términos, sino condicionada a la respuesta humana. Es una de las características propias del género literario semita.

La promesa divina va más allá de la prolongación de la vida del rey. Tanto él como la ciudad serán liberados del rey de Asiria. El rey, en efecto, recupera su salud merced a una cataplasma de higos realizada por el propio profeta. Pero ¿la liberación? El rey exige un signo. No es su vida, sino la del pueblo la que está en juego. Por otra parte, tiene motivos para dudar. ¿Acaso no le dijo primero que moriría y luego cambió de opinión y vive? ¿Y si ahora cambiara de opinión en orden a liberarlos de la mano de los asirios?

Isaías le ofrece un auténtico milagro, algo humanamente inexplicable. La sombra retrocedería diez grados en el reloj de sol que su padre Ajaz importara de Damasco. Nos cuenta Herodoto que fueron precisamente los babilonios los inventores del reloj solar. El milagro se realizó y la liberación también.

Hermoso mano a mano entre el rey y el profeta, donde el único vencedor es Yahveh. En este caso fue necesario un signo extraordinario. Lo normal es que los signos sean ordinarios y hasta vulgares. En cualquier caso, lo que de verdad importa es saber entenderlos de acuerdo con la voluntad de Dios. El cristiano tiene hoy el camino allanado con la garantía que le ofrece la Iglesia, intérprete fiel de la revelación.

Deuteroisaías, profeta de la esperanza

40,1-11 (40,1-5.9-11).

El pueblo de Dios necesitaba ser consolado. Desde que Isaías les hablara duramente anunciándoles el castigo certero salpicado de promesas salvíficas habían pasado más de dos siglos. Opresiones, luchas, destierro habían sido el amargo pan de cada día hasta el momento presente. Sin tierra, sin templo, sin rey vivían la humillante situación de emigrantes forzosos por tierras del rey de Babilonia. Los años pasaban con lentitud cansina y cada cual procuraba hacerse su propia vida. Para algunos resultó fácil escalar incluso puestos eminentes en la corte y administración. De otra parte, la suntuosidad y el lujo de los palacios, templos y fiestas babilónicas constituían una fuerte tentación hacia el asentamiento en aquellas tierras. Hasta Jeremías les había enviado una carta aconsejándoles edificar casas y comprar tierras porque la cosa iba para largo.

Todo ello implicaba un abandono de Yahveh, un incumplimiento de la Ley y el olvido de aquella tierra que un día ocuparan ilusionados como "Tierra Prometida". Y una vez más Dios sucitó heraldos de su voluntad para despertar al pueblo que comenzaba a sentirse cómodo en medio de una nación pagana. Zacarías y el Deuteroisaías fueron estos hombres proféticos del destierro babilónico.

Con la presente perícopa se inicia la obra literaria del Deuteroisaías, que abarca los cc 40-55 del libro de Isaías. Es como el prólogo o síntesis de estos escritos, donde se alude fugazmente a su vocación profética y se enuncian las ideas-clave que iremos contemplando en las siguientes perícopas litúrgicas: un pueblo en el destierro y un Dios libertador, que no tardará en salvarlos de la esclavitud y llevarlos a la tierra de promisión. Liberación, éxodo y posesión, recuerdo de Egipto, que han permanecido en la literatura y teología bíblicas como símbolo de todas las liberaciones.

El doble imperativo con que comienza, característico de este profeta, es la mejor expresión de los sentimientos divinos hacia

su pueblo. Es una gran teofanía de perdón y redención. Babilonia, instrumento de Yahveh, se ha ensañado con el pueblo escogido. Como antaño en Egipto ha sonado la hora de su liberación. Su retorno es inminente. Hay que prepararlo con toda solemnidad, porque será un sacramento de salvación, un signo visible del triunfo de Yahveh sobre todas las divinidades extranjeras. La revelación de la gloria de Dios para toda la humanidad.

Por eso "una voz grita". Expresión poética equivalente a la voluntad de Dios y que en san Mateo se la apropia el Bautista cambiándola no sólo de sentido sino también de ambientación. Aquí se grita por la preparación de una gran avenida en el desierto; en san Mateo es la voz la que grita en el desierto para preparar el camino del Señor. En este sentido lo entendieron los qumrámicos y así lo vivieron retirándose al desierto de Judá en las inmediaciones del Mar Muerto. Así lo interpretaron los LXX y la Vulgata. Desde entonces el desierto ha quedado en la tradición como el lugar de los grandes encuentros de Dios con sus fieles y el "camino" se ha convertido en un estilo de vida, bueno o malo, para con Dios o de Dios para con los hombres. El Bautista anunciará y preparará el "camino del Señor". Jesús se identificará a sí mismo como "el camino". Las imágenes proféticas terminan convirtiéndose en realidades cristianas.

Ante esta gran teofanía la voz exige que se grite, que haya altavoces de la voluntad divina. Un nuevo Isaías responde "qué he de gritar". Ha nacido una vocación profética. Esta vez su mensaje inicial es la garantía que se ofrece al pueblo de la inmutabilidad y eficacia de la palabra divina bajo la imagen del viento —ruah— solano. Como Dios abrasa con él la naturaleza así cambiará los designios de los hombres para llevar adelante su plan salvífico universal. Será como el pastor que conduce su rebaño, como el obrero con el orgullo de su propio salario por delante, como el rey vencedor. Tres preciosas imágenes en las que por vez primera se reúnen en Yahveh la realeza, el servicio y el amor. Un rey que domina con servicio, orgulloso de su salario y no de su botín, cariñoso hasta el extremo de llevar en su seno los corderos. Es el reino de verdad, de justicia y de paz de los tiempos mesiánicos.

"Yahveh está ajeno a nuestra vida"

40,25-31.

A pesar del anuncio liberador de la perícopa precedente los exilados seguían escépticos y se limitaban a escuchar a sus profetas con una sonrisa irónica. Si Yahveh fuera como les decían que era, se percataría de cuál era la situación de su pueblo, de las desproporcionadas injusticias que un pueblo pagano sin escrúpulos ni conciencia cometía contra ellos, el pueblo de Dios, del Dios tres veces santo.

Yahveh les hace saber por su profeta que está perfectamente al corriente de todo. La dificultad está en cómo decírselo. Cómo hablarles para que ellos puedan comprender dialogalmente la postura divina.

Ante todo, presentándose con el nombre que desde Isaías ya le es propio, el "Santo", el separado de cuanto es debilidad terrena, el trascendente. Después de esto ya pueden alzar sus ojos y contemplar las estrellas, ese cúmulo de innumerables lucecitas pendientes del firmamento y venidas a la existencia sencillamente porque él las llamó por su nombre. No son divinidades. El culto astral babilónico era una religión en pañales, donde se confundía la obra con su hacedor. Tan sólo bastaba abrir los ojos y mirar.

"Yahveh es Dios eterno, creador de los confines de la tierra". Con esto estaba dicho todo. Lo admirable es que era ésta la primera vez que se formulaban conjuntamente las atribuciones de "creador" y "Dios eterno". No en nuestro sentido actual de un Dios atemporal, sin principio ni fin, como pura simultaneidad opuesta a cualquier duración. No era éste el sentido del profeta. Sencillamente presentó a Yahveh como superior, como quien está "por encima de" toda limitación en el tiempo y en el espacio. Por eso su acción creadora adquiere aquí un sentido de poder transformador del caos primitivo superior a cualquier acción humana o de los dioses.

Consecuencia de esta grandiosa concepción de Yahveh, simultáneamente creador y eterno, única en todo el Antiguo

Testamento y firme roca sobre la que puede apoyarse la fe de su pueblo, son los versículos siguientes. Quien ha hecho lo más, porque lo ha hecho todo, con mucha mayor razón hará lo más sencillo, aunque para los desterrados fuera lo más increíble: dar nuevo vigor y fuerza a sus pies cansados y alas de águila a sus brazos caídos para que caminen y vuelvan sin fatiga ni cansancio hasta la tierra prometida, la tierra que Yahveh diera a sus padres en herencia.

El único requisito es la fe, la confianza en Yahveh, que no es presunción vacía sino actitud humana de reconocimiento del propio desamparo frente a una profunda aceptación del poder salvífico y redentor de Yahveh. Israel no tiene razón alguna para desesperar. Ni siquiera para pensar que Yahveh se hubiera olvidado de ellos. Su poder no se agotó en la creación. Eterno como es, su acción perenne es fuente de fortaleza liberadora y salvífica para cuantos "confían" en El.

"No temas, Yo estoy contigo, gusanillo de Jacob"

41,8-10 y 41,13-20.

Con toda naturalidad y elegancia estilística, el Isaías del destierro presenta lo anodino, lo que no es pueblo, un grupo de exilados en tierra extranjera, como el foco de irradiación salvífica, de mediación universal en medio de las grandes potencias humanas.

Cuando más tarde se escriba la historia sacerdotal, su autor se cuidará muy bien de no incluir a Israel entre los setenta simbólicos pueblos de la tierra (Gén 10,1-32).

Es que nunca el Israel histórico debería haber olvidado que era abierto, ecuménico, católico. Que era pueblo por y con vocación divina y no por generación humano-política. Sus descuidos en esta fe fueron la causa de sus desventuras nacionales. Para recordárselo Yahveh les ha aniquilado humanamente. Ahí están esclavos en Babilonia sin patria ni templo, sin autonomía política ni religiosa.

Desde su nada internacional deberán "creer", saberse instrumentos humanos del verdadero artífice de la historia, del único Dios de los pueblos, de Yahveh. En El y sólo en El volverán a encontrar la razón de su ser y existir, su verdadero "sitz im Lebem", con la fuerza del "no temas, Yo estoy contigo": ser signo visible de la acción liberadora y redentiva de Dios. Y esto mediante esa intimidad dialogal, constitutivo de la verdadera personalidad a todos los niveles, "Yo te elegí... Yo te así... Yo te llamé".

Yahveh sigue buscando el lenguaje más humano y expresivo para hacérselo comprender. Además del histórico, el literario. Quiere que entiendan el vuelco que va a dar la historia en manos de su Dios y el verdadero puesto que les corresponde en medio de todos los pueblos. Que recuerden esa constante del actuar divino a lo largo de su vida como pueblo de su propiedad, desde Abraham hasta el momento presente. Yahveh siempre escogió los instrumentos de liberación más marginados para hacer de ellos auténticos héroes nacionales.

Por eso les susurra ahora con ternura inigualable "no temas, gusanillo de Jacob, coquito de Israel". Eso es Israel y así debe reconocerlo. Su fuerza no está en ellos sino en Dios, en Yahveh, que acepta desde este momento ser su "goel", su redentor.

Esto sí que lo entendía el pueblo. El goelato era una de las instituciones familiares más sagradas. Nacida como exigencia de la vida nómada era garantía de unidad familiar, evitaba la evasión de los capitales o propiedades y aseguraba la libertad o venganza de sus miembros de acuerdo con la ley del talión. Goel era siempre el pariente más cercano, que debía dar descendencia a la viuda, comprar sus propiedades o renunciar a su derecho en favor del siguiente familiar o goel, vengar la sangre derramada de cualquier miembro del clan o tribu y rescatar al precio que sea un familiar esclavo. El goel era el auténtico liberador y salvador dentro del grupo.

Por vez primera se apropia Yahveh esta denominación de Goel o Redentor, que llegará a convertirse en nombre propio de Jesús, nuestro Redentor. El Exodo fue el primer acto de goelato por parte de Dios. La cruz será inicialmente el último con

proyección escatológica. Entre ambos, Dios actúa ininterrumpidamente como Goel cada vez que el individuo o el pueblo se comporta cariñosamente ante El con la pequeñez e insignificancia de un gusanillo.

Fruto de esta acción de Dios, el gusanillo se convierte en trillo y bieldo, en instrumento terrible de la justicia divina para moler y aventar los altos montes que son las naciones y potencias extranjeras enemigas de Israel. Tal es la fuerza de quien actúa no en nombre propio sino de Yahveh, de quien en su pequeñez lo acepta incondicionalmente como Goel.

Los versículos siguientes son un cántico espontáneo de exquisita belleza, donde el tema del desierto transformado en frondoso vergel es utilizado una vez más como signo visible de la acción de Yahveh y testimonio misionero de su acción salvífica. "Para que todos vean y se enteren y reflexionen y aprendan..."

El pueblo de Dios debe también comprender que no es él el objeto exhaustivo de las predilecciones divinas sino todos los hombres para quienes ellos son el escenario de la acción de Dios y trampolín de sus misericordias. En esto radica la esencia misionera de la Iglesia como intermediaria de redención para todos los pueblos.

"He aquí a mi siervo"

42,1-7 (42,1-3/42,1-4.6-7).

De un modo abrupto e inesperado, rompiendo la unidad literaria de estos capítulos, se nos presenta por vez primera en toda la literatura profética un personaje misterioso, el siervo y ungido de Yahveh, que encarna en sí los rasgos más finos y característicos tanto del pueblo elegido como de sus principales personajes históricos.

Es éste el primero de cuatro cánticos dedicados a este siervo doliente. Literariamente homogéneos, teológicamente complementarios y con igual objetivo temático, estos cánticos parecen ser obra de un discípulo inspirado del Deuteroisaías, posterior-

mente insertados en los contextos donde ahora se encuentran. No cabe duda de que su ambientación histórica son los años del destierro o inmediatamente siguientes. Sin embargo, si queremos comprender un poco mejor cómo el profeta veía este personaje individual o colectivo que la historia y la revelación posterior han identificado con Jesús de Nazaret, es imprescindible leer conjuntamente los cuatro cánticos con su respectivo comentario: cf 49,1-6; 50,4-9a; 52,13-53,12.

En este primer canto que nos ocupa se presenta al Siervo de Yahveh distinto del pueblo histórico y realizando una doble misión de trascendental relieve. De un lado, renovar la alianza hecha con Israel. De otro, repatriar a los exiliados y establecer la verdadera religión en medio de todas las naciones paganas.

Para ello el autor se sirve de la terminología propia de la creación, "Yo te he formado", como al primer hombre. Es que con su siervo comienza un Nuevo Mundo, una Nueva Creación, un nuevo orden de cosas a través de la Nueva Alianza realizada con su pueblo. A partir de él todo será nuevo. "Los ciegos" o paganos abrirán sus ojos a la revelación; "los presos" o israelitas serán liberados de las tinieblas o equivocaciones en que viven desterrados. Y todo lo hará el que todo lo hizo con el soplo de su palabra, el creador de cielos y tierra. Creador y Redentor serán siempre ideas correlativas en nuestro profeta.

No menos llamativo es el modo cómo este siervo realizará su misión. Encargado de brindar el "derecho", es decir, la torah o doctrina revelada a todos los pueblos, lo hará compaginando las prerrogativas reales, proféticas y sacerdotales simultáneamente.

Como rey implantará el derecho y justicia en la tierra. Derecho y justicia que están muy por encima de los conceptos modernos impregnados de legalismo o sociología; implican una actividad salvífica a todos los niveles sobre la base de los designios de Dios.

Como sacerdote, es a él a quien compete exponer lo mismo que el rey debe implantar: el derecho. Tal era la costumbre en el pueblo de Israel.

Como profeta, le compete ser el paciente altavoz de la voluntad divina en medio de todas las naciones de la tierra.

Rey, sacerdote y profeta en maravilloso contraste con los reyes, sacerdotes y profetas de su tiempo. Nada de procedimientos militares ni de griterío en las plazas ni de legalismo humano. Sencilla y llanamente transformando la interioridad de los individuos, reavivando la mecha a punto de extinguirse, llevando a cabo la verdadera revolución querida por Dios con las armas de la paz.

Y todo ello será efecto de la acción dinámica de Yahveh en él, del espíritu divino que lo anima. En el bautismo y en el Tabor nos encontraremos con la realización de esta profecía en Jesús como primicia. Más tarde, en Pentecostés, sobre la naciente Iglesia como comunidad salvífica y medianera universal. Los exiliados no podían llegar tan lejos. A nosotros se nos ha revelado.

Amnesia del pasado, culpabilidad del presente y gratuidad del futuro

43,16-21 y 43,22-28 (43,18-19.21-22.24b-25).

Yahveh se presenta a su pueblo con los títulos que ya conocemos y que ostenta con derecho propio: Redentor y Santo. Porque es santo hará justicia a su pueblo. Porque es Goel esa justicia será liberadora.

Apenas pronunciada la palabra liberación, profeta y pueblo tienen ante sí el recuerdo de sus grandes gestas históricas, su salida de Egipto y el paso del mar Rojo. Con mentalidad oriental se presentan aquellos acontecimientos motivados directamente por Dios como si las causas segundas no existieran. Fue Yahveh quien lo hizo. ¿Qué importan las circunstancias históricas o los fenómenos naturales concomitantes? ¿Acaso no está todo en manos de Yahveh? El fue quien abrió "camino" en el mar y apagó la mecha egipcia.

Pues bien, viene a decir el profeta, olvidaos de todo aquello porque de hecho lo olvidaréis cuando contemplen vuestros ojos

lo que Yahveh está a punto de realizar. Aquella liberación no será sino sombra de la que va a llevar a cabo vuestro Dios con vosotros. La amnesia que se pide al Israel desterrado no es olvido de los beneficios pasados sino fe en los que aún están por venir.

Es algo nuevo, algo que ya está germinando. ¿No lo veis?

Los primeros éxitos de Ciro el persa comenzaban ya a dejarse sentir en los pueblos vecinos y estaban a punto de incidir sobre los opresores babilónicos. Todos lo veían. Pero solamente el Segundo Isaías, el gran profeta del destierro, comprenderá el alcance y sentido teológico de los hechos. Ciro es el nuevo instrumento de Yahveh para liberar a su pueblo. Deben creer y esperar.

Quien preparó un camino en el mar para su pueblo no dejará de prepararle otro nuevo a través de la estepa desértica. Una amplia avenida en la que, desde los animales salvajes hasta la naturaleza primitiva, todos se beneficiarán de esta liberación de los hijos de Dios y pregonarán la gloria de Yahveh. Para el bien y para el mal el hombre y la creación se encuentran siempre estrechamente unidos. Ambos cantarán las glorias de su hacedor, después de haber sido abrevados en las cristalinas y sacramentales aguas que a su paso han de brotar.

Tanta promesa, tanta generosidad podía ser malentendida. Los desterrados podían llegar a pensar que todo ello era el justo premio de su situación presente. Podían confundir la generosidad divina con los merecimientos humanos. Incluso llegar a gloriarse de sus propias obras.

Nada más falso y desastroso. Yahveh es consciente de que también en el destierro son pecadores. Con el agravante de que no sólo le tienen marginado y postergado entre la baraunda de dioses babilónicos sino que han llegado a olvidarse de invocarlo. Antes, al menos, habían observado un minucioso ritual de sacrificios, aunque éstos fueran "vacíos" e Isaías tuviera que gritarles "ya no más" sacrificios.

Ahora la queja es que "no habéis traído" ni siquiera lo externo y ritual. Más aún, han "atormentado" a Yahveh, le han "apenado" y "abrumado" con sus pecados e iniquidades. Es el más

deprimente contraste en el que se pinta la actitud del pueblo hacia su Dios semejante y aún peor que el comportamiento de los babilonios con ellos.

La construcción del texto hebreo es maciza, agobiante, cansada. No, no, no, no... parece como si hasta con el estilo quisiera reflejarse el estado pecador del pueblo en el exilio.

La conclusión es evidente. El bien que se les promete, la salvación que van a recibir, el orden nuevo que va a ser instaurado y del que ellos serán los primeros beneficiarios es obra exclusiva del amor generoso de Dios. "Soy yo, soy yo..." Así, enfáticamente reafirmado como si fuera un juramento. "Quien por amor de mí borró tus pecados". No por propio interés, como pudiera parecer a simple vista, sino por necesidad de esa esencia divina que es amor. Es la forma más bonita de expresar lo inmerecido y gratuito de este amor. Si por amor todo viene a la existencia, será igualmente por amor que todo tendrá origen en la Nueva Creación. Y lo que no tenga su origen en el amor, necesariamente generoso y altruista, nunca se podrá decir que pertenece al mundo querido por Dios. Porque Dios es amor y quien no vive en el amor no vive en Dios. Y quien no vive en Dios ya está condenado.

Agua y espíritu, sacramento de elección

44,1-5 (44,1-3).

Aunque por sus pecados Israel siga mereciendo el castigo divino, Dios en su bondad no puede permitir que su pueblo perezca, el pueblo que El eligió y formó en el seno de la historia sagrada. Por eso el profeta se sirve en estos versículos de toda una serie de expresiones estereotipadas cuyo alcance era bien comprendido por sus contemporáneos.

"Ahora escucha", que es el continuo presente de la intercomunicación humano-divina. "Así dice el Señor", fórmula oracular impregnada de trascendencia. "No temas", expresión propia

de una teofanía. Es como si el profeta presentara a Yahveh al pueblo en una gran manifestación, para que ambas partes pudieran de alguna forma entrar en diálogo.

El gran contenido de esta teofanía vuelve a ser el amor misericordioso de Dios actuando en el pueblo como si fuera una persona concreta: mi siervo... a quien yo elegí... que te ha hecho... te formó y te socorre. Son las típicas expresiones de cualquier vocación carismática. Porque cuanto Yahveh está realizando con su pueblo no es en realidad sino una mediatización de su amor salvífico universal.

Es significativo el modo de dirigirse Yahveh a su pueblo con toda la intimidad y afectividad del diminutivo "Yeshurum" = querido; término que se utilizaba tan sólo cuando se quería despertar afecto y ternura en la otra parte.

Captada con todos estos elementos la atención de sus oyentes, de su pueblo, el profeta se sirve de la imagen del desierto fertilizado para hacerles comprender a través de estas ya casi manidas imágenes poéticas cuál será la eficacia del espíritu en los componentes de la Nueva Comunidad. La razón de este uso repetido de imágenes conocidas está en que lo íntimo y personal, lo llamado espiritual, sólo puede ser comprendido analógica y figurativamente a través de los signos naturales de los tiempos.

Lo realmente importante es la presentación de toda esta obra recreativa como fruto de la efusión del Espíritu, tercera persona de la Trinidad para nosotros y mera acción fertilizante y regenerante de Yahveh para ellos, identificable con Dios mismo.

Desde el momento en que Israel reciba esta bendición divina, la tierra quedará transformada en nuevo paraíso y el agua será siempre, en un ambiente semirreseco, la nota esencial concomitante de la efusión del espíritu de vida. San Pablo llegará a decir, en la plenitud de la revelación, que en el bautismo es esencial el signo y el Espíritu, haciéndose eco de las palabras de Jesús a Nicodemo: nadie puede salvarse si no renace del agua y del Espíritu.

Cuando todo esto se realice, el pueblo humillado se convertirá en signo y sacramento de salvación para los gentiles, quienes al verlo querrán pertenecer a Yahveh. Se tatuarán sus manos con

el nombre de Yahveh, de modo semejante a como se marcaba a los esclavos en signo de pertenencia a su señor. Sello o carácter imborrable. Así serán contados todos los pueblos entre la descendencia del pueblo de Dios. Mas no por la carne o sangre, no por vínculo de consanguinidad o derecho de genealogía, sino por la acción del Espíritu de Dios en ellos a través de su pueblo.

San Pablo en Rom 4,16-17 y 8,14-17 es el mejor comentarista de este pasaje juntamente con san Juan en el prólogo de su evangelio.

Ciro, el cristo de Yahveh

45,1.4-6.

Acostumbrados, como estamos, a que se nos ofrezcan sistemáticamente los principios de la religión, quizás hayamos pensado que Dios nos los ha revelado de modo similar a como nos los enseñan a nosotros.

Nada más lejos de la verdad. Nuestra religión no es un sistema filosófico, aunque haya sido sistematizada dentro de uno de ellos principalmente. Tampoco es una colección de cánones, dogmas o principios morales. Trascendiéndolo todo, Dios ha querido revelársenos históricamente, que es como decir humanamente. A Dios no podemos conocerlo por teorías sino por vivencias. Y son precisamente las vivencias humanas, los aconteceres de cada día los que nos van revelando todo el contenido de nuestra fe.

La presente perícopa es un claro ejemplo de este preludio que nos hemos permitido hacerla. Arqueológicamente poseemos un cilindro en que se nos presenta al rey Ciro como el ungido del dios Marduk, el cristo. Tal era, sin duda, la creencia persa con relación a su rey. Lo mismo pensó Ciro. Quizás a los judíos tampoco se les ocurrió otra cosa.

Pero he aquí que nuestro profeta, en virtud de su vivencia de lo divino, contempla a Ciro y la historia concomitante de un

modo totalmente nuevo. Ciro, realizando cuanto él pensaba debía llevar a buen término, estaba siendo el instrumento humano de los designios del Dios único en la historia universal, dentro de la cual Israel ocupaba un puesto intermediario de honor.

Las implicaciones teológicas de esta afirmación del profeta son sorprendentes. Dios no tuerce la libre determinación de Ciro y, sin embargo, va dirigiendo sus pasos, sin que él sea consciente, en aquello mismo que realizaba con plena libertad, "aunque tú no me conocías". Cuando decimos que Dios es el primero, ya nunca más podremos prescindir del lugar de intermediarios que ocupan los hombres en el desarrollo de la historia.

A Ciro se le llamó "ungido". Algo exclusivo de los reyes davídicos, peculiar del futuro rey de los tiempos mesiánicos y nombre propio de Jesús de Nazaret. ¿No es esto sorprendente? Sin duda que ello es debido a la misión que realiza. Todo lo cual es un claro testimonio de que no son las personas quienes en su perfección se proyectan hacia una misión, sino que es la misión divina o vocación carismática quien transforma a las personas en la medida en que la realizan actuando solidariamente con Dios y los hombres.

Finalmente, esa repetición enfática "soy yo, Yahveh", que es como la síntesis de todo lo expuesto. Ya que no sólo implica una clara reafirmación del monoteísmo tradicional sino primordialmente el carácter secundario y dependiente que el hombre ocupa en el plan de Dios. A nosotros se nos ha enseñado doctrinalmente que Dios es Uno, Providente, Ordenador de la historia. Lo sabemos. Israel lo descubrió experimentalmente en su propia historia gracias al espíritu de Dios, que movía a los profetas. Quienes vivimos los tiempos mesiánicos de efusión plena del Espíritu deberíamos tener una perspicacia mucho más profunda que ellos para descubrir la acción de Dios hasta en los más pequeños pormenores de la evolución histórica de nuestras vidas y de la vida de nuestros pueblos.

"Rorate coeli desuper"

45,6b-8.18.21b-26.

La traducción incorrecta de los nombres abstractos "justicia" y "salvación" del TM por nombres propios de persona "justo" y "salvador" realizada por san Jerónimo y adaptada por la Liturgia en su himno de adviento "rorate coeli desuper" ha dado lugar a la tan conocida interpretación de este pasaje como directamente referido a la persona del Mesías.

En el pensamiento del profeta y, por tanto, en la voluntad de Dios, el sentido era muy otro. Después de haber proclamado solemnemente en el versículo 6 la unicidad de Dios, creador de la luz y de las tinieblas, de la paz y de la desdicha, algo inaudito hasta este momento en que el dualismo persa obligó a reflexionar a los escritores bíblicos inspirados sobre el mal y su mansión, las tinieblas, no como algo autóctono sino como instrumentos de castigo purificador en manos del único principio de todo; después de esta nueva revelación, decimos, el profeta prorrumpe en una explosión lírica, síntesis de la fe y esperanza de todo fiel israelita. Que vengan los tiempos mesiánicos, que Dios envíe su rey Mesías desde lo alto del cielo como envía las nubes que destilan el rocío mañanero. Que se haga presente esa era de paz y justicia, obra de Yahveh, como obra suya es la creación entera. Dios puede hacerlo. Sabían que quería hacerlo. Hazlo, Señor, es su súplica transparentada en las imágenes de la lluvia y el rocío fecundantes de la vida en la tierra. En el transfondo estaba la esperanza de los desterrados en Ciro, el Mesías liberador. La Iglesia sabe que Ciro no fue sino un liberador parcial y simbólico del verdadero Mesías y Salvador Jesús.

La Liturgia ha unido a este grito de esperanza mesiánica otro vaticinio de universalismo salvífico tan realista y vivo que ya no será superado hasta que lleguen esos tiempos mesiánicos tan esperados de la Nueva Alianza.

"Volveos a mí y seréis salvos, confines todos de la tierra". La salvación gratuita de Dios sólo exige eso del hombre: "volver" a

Dios. Lo demás es cosa suya. Pero ¿qué garantía les ofrecía este Dios que se les presentaba como único, justo y salvador?

Adoptando un tono judicial, Yahveh les ofrece como prueba de su veracidad los acontecíminetos históricos que están viviendo. La persona del persa Ciro, instrumento de salvación para su pueblo. "¿Quién ha hecho oír esto desde antiguo?" ¿Quién que no sea el único y verdadero Dios puede predecir algo en que entre en juego la libertad humana? Pues Yahveh lo había hecho.

Por eso ante él se doblará toda rodilla, porque él es el único Dios adorable y toda lengua proclamará que sólo de él proviene toda justicia —sinónimo en este caso de salvación— y todo poder. Sólo en Yahveh será justificada y glorificada toda la progenie de Israel. Del Israel del espíritu, no del de la carne. De todos aquéllos, como ya se dijo en 44,1-5, que, al contemplar la acción de Yahveh en la historia, se marcarán con sello imborrable como pertenecientes a la progenie del Nuevo Israel.

Cuando san Pablo aplique a Cristo, el ungido de Yahveh, el Señor, todo lo expuesto, estará confirmando con su palabra inspirada quién era el verdadero ungido y atestiguando la presencia inicial de los tiempos mesiánicos tan añorados por los profetas y el pueblo de la Antigua Alianza.

Si me hubieras hecho caso...

48,17-19.

Resulta extraño este breve oráculo pesimista y descorazonante en medio de tantas profecías de dicha y felicidad como constituyen la obra del Segundo Isaías. No han faltado críticos con pretensiones de negar su autenticidad. Es innecesario. Los profetas son hombres; tienen como todo mortal momentos de pesadumbre y de tristeza ante la prolongada opresión que el pueblo padece.

Si Israel no hubiera pecado... si hubiera escuchado la palabra de su Dios, los mandamientos, la Torah... esa expresión de su

voluntad salvífica iniciada en Abraham, concretizada en Moisés y revalorizada por los profetas; esa palabra creadora y redentiva a la vez que realizó la Alianza y se pormenorizó en las estipulaciones llamadas mandamientos...

En vuelo poético contempla la Palestina repleta de moradores, como de arenas las orillas del mar, cumpliendo la Promesa abrahámica. Sus wadys o arrolluelos de escaso e intermitente caudal, convertidos en torrentes de paz y justicia, sinónimo de santidad, cubriendo a todos sus habitantes cual oleaje potente que desborda todos los diques.

Todo habría sido así si hubieran sido fieles. Pero pecaron. Y su mayor pecado no fue quebrantar los mandamientos sino considerarlos inútiles en su vida. Prescindir de Dios y su voluntad en ellos manifestada para convertirse en seres autóctonos sin otra ley o torah que su propio arbitrio. Este fue su gran pecado. Esta su defección.

De ahí que Yahveh se presente ante ellos con toda su autoridad. El es su Dios, el Santo, el Redentor. Quiere, dolorido y desilusionado, tratar de hacer valer sus derechos, de hacerles comprender el verdadero sentido de los mandamientos que les dio. No fue para imponerles un yugo, para oprimirlos con carga pesada. Se les dio como señales de tráfico, para que no se equivocaran en el camino que habían de seguir, para enseñarles y marcarles el verdadero camino, el camino de la paz, la justicia y la felicidad.

Preciosa concepción de la ley antigua tan olvidada no sólo por los israelitas sino incluso por muchos cristianos de nuestros días. El hombre, ciego por su autosuficiencia egoística, sigue caminando al azar, haciendo su camino, despreciando las indicaciones de tráfico, sin percatarse del gran peligro que corre de no llegar a la única meta a la que, consciente o inconsciente de ella, está destinado. "Nos hiciste, Señor, para ti —exclamará san Agustín— y nuestro corazón está inquieto hasta descansar en ti".

Misionero del Mediterráneo

49,1-6 (49,3.5-6).

Con la presente sección se inicia un nuevo momento histórico y unas perspectivas nuevas en la profecía de Isaías. Los temas relacionados con Ciro han quedado suficientemente clarificados. La unicidad de Yahveh ha puesto de manifiesto la locura y nihilidad de los ídolos. La liberación de los desterrados ha quedado ya en segundo término. Estamos en la devastada Jerusalén a la vuelta del destierro.

Ahora es la redención de Sión y su vocación misionera entre todas las gentes el punto neurálgico de los capítulos 49-55. Esto no quiere decir que exista ruptura entre unos capítulos y otros. Sería totalmente falso a todos los niveles. Baste de muestra la presente perícopa, conocida como el segundo cántico del Siervo de Yahveh y en estrecha relación con 42,1-7. Es que su autor es el mismo.

Con más claridad que en el primer canto, aquí se identifica al Siervo de Yahveh con Israel. No con el Israel histórico, pecador y rebelde, objeto del justo juicio de Dios, a quien el Siervo tiene la misión de congregar. Sino con el Israel teológico, con lo que Isaías había llamado el "resto". Es la diferenciación que quedará estereotipada en la distinción paulina entre el Israel de la carne y el Israel del espíritu. Históricamente serían aquellos veinte mil judíos que volvieron esperanzados para reconstruir la nueva Jerusalén. La historia no tardó en demostrar que tampoco ellos eran el verdadero Israel.

El canto comienza con toda solemnidad y énfasis, se dirige a las naciones gentiles y describe su misión con el esquema vocacional de Jeremías. La diferencia, no obstante, es radical. Mientras Jeremías es nombrado sencillamente profeta entre las naciones, el siervo tiene como misión hacer llegar la salvación a todos los confines de la tierra, que entonces se limitaban al área mediterránea, único mundo conocido.

El Israel del espíritu se ha convertido en profeta, en vehículo transmisor de salvación desde el seno de su existencia histórica.

Desde entonces ya tenía nombre propio, misión concreta que realizar. Dios preparó su instrumento como el guerrero sus armas. Su espada será la palabra, con efecto cortante y doloroso, ajeno a la violencia física y eficaz con la violencia moral. Acariciado constantemente como acaricia el guerrero la empuñadura de su espada. Corvirtiéndolo en saeta mimada, guardada con predilección para los momentos difíciles.

Pero basta de imágenes y metáforas. Mi siervo eres tú. Apenas pronunciada esta identificación, la reaccionaria postura del siervo nos sorprende. "Yo me dije". Es el desaliento humano. Es el "pase de mí este cáliz". Es la impotencia humana experimentada, que inmediatamente se pone en las manos de Dios en quien sólo está la recompensa. Ni el que siembra ni el que riega. Lo humano es precioso cuando lo robustece Dios.

Sólo entonces Yahveh lo confirma en su misión. Rompiendo los diques nacionales Yahveh le hace comprender lo insignificante de su misión entre sus compatriotas comparada con la nueva que le ha sido encomendada: "ser luz de las gentes para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra".

Imposible decir más en menos palabras. El Resto se ha convertido en rey, sacerdote y profeta de la humanidad entera. El Nuevo Testamento nos revelará que el siervo de Yahveh es la comunidad de redimidos que viven unidos a su cabeza, Jesús, el Ungido del Padre. En verdad podemos cantar litúrgicamente que somos un pueblo de reyes, pueblo sacerdotal, pueblo profético encargado de llevar la redención a todos los rincones del mundo sin distinción de colores ni razas.

La tan esperada vuelta

49,8-15 (49,13-15/49,14-15).

El dominio del poder persa y la caída de Babilonia eran ya un hecho. Se preven tiempos felices. Para los profetas es ya inminente la liberación de Israel. Aquello en lo que tantas veces habían soñado está a punto de convertirse en realidad.

La situación, en cambio, de los exilados está muy lejos de identificarse con los sentimientos de sus profetas. Su situación histórica no coincidía con la visión teológica de Ezequiel y el Segundo Isaías. La esclavitud era muy llevadera en general cuando se había convertido en un cómodo vivir. Bien situados la mayoría de ellos, con propiedades y hasta altos cargos, el retorno a un país arrasado, abandonado y pobre cual era Palestina no ofrecía aliciente alguno.

Los profetas del destierro luchan incansablemente con cuantos recursos tienen a su alcance para mantener la esperanza de los pocos ilusionados y suscitarla en aquella mayoría religiosamente abúlica. El punto central de su mensaje es la protección divina, que se transforma bajo la inspiración profética en hiperbólicas descripciones del regreso en las que la naturaleza entera colabora para facilitar el camino de los repatriados.

Estas imágenes ya conocidas volvemos a encontrarlas en esta perícopa. Habrá pastos en las peladas cuestas, manantiales de agua brotarán bajo sus pies, el viento solano amainará y hasta los montes se tornarán caminos llanos. Era quitarles el miedo a lo que ellos conocían: carencia de agua, de pastos, de comida... caminos empinados y difíciles en la estepa... Yahveh sería para ellos el pastor que les apacentara.

Había de decirles más. Se imponía encontrar nuevos motivos de esperanza. En este caso es el reparto de la Tierra Santa. ¿Tendrían allí propiedades?, se preguntaban los exilados. Sin duda, responde el profeta. Yahveh restablecerá el país y repartirá, como lo hiciera un día Josué, las heredades devastadas. Hasta los presos recobrarán libertad y los que ocupan oscuras mazmorras verán de nuevo la luz.

Otra gran novedad es la reunión de todos los desterrados desde cualquier lugar donde se encuentren, del septentrión o del mar e incluso de Sinim, la actual Asuán. La liberación será total. Y el profeta prorrumpe en una explosión lírica y melódica, invitando a la naturaleza entera a brincar y saltar de júbilo ante la gran consolación de Yahveh para con su pueblo.

¡Equivocada Sión! Llegó a pensar que su Dios le había abandonado. Pero ¿puede una madre olvidarse del hijo que amaman-

ta abrazado a sus pechos? Pues aunque ella se olvidara, Yahveh NO. Nunca en el Antiguo Testamento volveremos a encontrar una expresión tan profunda, íntima y expresiva de la ternura y amor divinos. Dios es una madre. San Juan trasferirá la idea a la paternidad de Dios. Y es que Dios no tiene sexo, aunque en su simplicidad infinita tenga que hablar al hombre con las limitaciones de éste y a la medida de su comprensión.

Misión profética del siervo doliente

50,5-10 (50,4-9a/50,4-7).

En hermoso contraste con el Israel histórico, el Israel de la carne de la perícopa anterior, nos encontramos de repente con el anverso de la medalla, con el Israel fiel, con el siervo de Yahveh pintado en esta perícopa errante con nuevos, característicos e inconfundibles rasgos de una personalidad madura.

El poema es el testimonio personal de la función profética de Israel dentro del plan divino, a pesar de las vejaciones porque tiene que pasar al presente.

Este siervo de Yahveh tiene lengua de discípulo, de receptor y transmisor de la enseñanza revelada, eslabón fiel en la tradición. Con su palabra, la que ha recibido, que es fuerza de Yahveh, sostiene al cansado, al Israel histórico, escéptico y desilusionado. Y con la bella imagen del despertar mañanero a la voz de Yahveh sugiere en nosotros el misterioso contenido de la inspiración.

Desterrado y lleno de vejaciones, azotado, escupido y abofeteado, realidades simbólicas de todos los escarnios y humillaciones, supo obedecer a Yahveh, supo aguantar. Los Sinópticos dependen de este pasaje al pintarnos la situación de Jesús ante Pilato. Es que, aunque identifiquemos al Siervo de Yahveh con el "Resto", con el Israel de la fe, no cabe duda de que este Israel no era un fantasma abstracto sino la suma de muchos individuos que sufrieron en su propia carne estas violencias físicas y

escarnios. Entre ellos, de un modo eminente y pleno, está Jesús y con él cuantos completemos en nosotros lo que falta a la pasión de Cristo.

Quizás también el Deuteroisaías se sintió identificado como uno más con este Siervo de Yahveh, que, a pesar de todas las dificultades y contradicciones, de todos los sufrimientos y desprecios, supo confiar duramente en Yahveh.

En él estaba su fuerza y vivía con la esperanza inminente de que estaba cerca su justificador. Es la seguridad de la cercanía de Yahveh en su vida como defensor sentado a la derecha en el juicio para defender y justificar al inocente. Todos lo acusan. Humanamente no hay respuesta. Las circunstancias lo condenan. Pero Yahveh sabe la verdad y está allí, a su lado, como justificador. ¿Quién contenderá contra él? La confianza es plena. Es el "Dios mío, Dios mío por qué me has abandonado". Paso a paso el Siervo de Yahveh nos va conduciendo hasta Cristo. Ellos lo vivieron a su modo. Nosotros al nuestro. Ambos mirando al Mesías y un Mesías crucificado.

Los atalayas de Yahveh

52,7-10.

Todavía se conservan en nuestra geografía nacional las viejas y semiderruidas torres de la sufrida Castilla desde donde los centinelas transmitían en épocas ya lejanas las buenas o malas noticias. Eran atalayas detectores de peligros o mensajeros de alegrías. Su presencia, aunque callada, es el mejor comentario a este himno triunfal del Deuteroisaías.

Muchos siglos antes nuestro profeta contempló con los ojos cerrados y abiertos los del espíritu a los mensajeros que surcaban los montes clamando a voz en grito la salvación de Israel y el principio del reinado de Yahveh.

Los atalayas, al contemplar a aquellos mensajeros de gratas noticias, a aquellos nuncios llamados en griego evangelistas,

alzan igualmente su voz y cantan jubilosos porque están viendo con sus propios ojos la vuelta de los desterrados, las caravanas de judíos fieles a Yahveh que vuelven a la Nueva Sión después de haber expiado por los pecados de todo el pueblo. Eran ellos. Era, hermosa identificación que nos recuerda la del camino de Damasco, el retorno de Yahveh a Sión.

Esta hermosa visión profética era la respuesta a la llamada urgente y exigitiva del profeta en la perícopa anterior. Por eso Yahveh "se ha remangado", ha realizado un gesto expresivo, una hazaña de salvación visible y constatable a los ojos de todos los pueblos. Ha librado a su pueblo. Le ha devuelto la libertad. Ha triunfado después de la prueba. La vuelta del destierro es la mejor prueba del amor de Yahveh a su pueblo, de que sólo él es Dios, de que, en su sabiduría infinita, hace cuanto quiere. Dueño y señor de la historia, allí estaban aquellos grupos de peregrinos volviendo triunfalmente a su patria.

La historia continuará repitiéndose y en seno de la comunidad de creyentes nunca faltarán mensajeros y atalayas, evangelistas y profetas que anuncien a la Nueva Sión la venida y presencia del Reino de Dios. Son los pioneros de la verdad, los inaguantables cuando su mensaje disuena a los oídos de los vividores de este mundo. Por más que cierren sus sentidos, la palabra profética se cumplirá y "hasta los confines de la tierra contemplarán la salvación de nuestro Dios".

Expiación vicaria del Siervo

52,13-53,12 (53,1-3/53,1-5.10-11/53,1-7.10-12/53,10-11/53,4-6).

Henos aquí ante uno de los momentos cúlmen de la revelación veterotestamentaria. El cuarto cántico del Siervo de Yahveh. La interpretación de la historia de Israel como expiación vicaria y redentiva del Resto en favor de toda la comunidad judía y de todos los pueblos de la tierra. Algo tan inaudito que,

de hecho, nunca más volveremos a oírlo en todo el Antiguo Testamento. Su comentario merecido y minucioso sobrepasa los escasos límites asignados a estas presentaciones. Sí intentaremos una breve síntesis objetiva, crítica y en lo posible sencilla y comprensible que permita a nuestra reflexión volcarse en este misterio de amor sacrificado.

Los vv.13-15 del cap. 52 son el preludio y síntesis de todo el canto. La contraposición entre su estado actual totalmente desfigurado e inhumano y lo que los pueblos y reyes comprenderán sin que se les explique. Es la fe universal de la humanidad en la glorificación triunfal, que ni se ve ni se explica, de este Siervo de Yahveh. Seguimos pensando en el sentido colectivo de este Siervo, que adquiere plenas dimensiones en Cristo, miembro eminente de la comunidad de salvados, de los Pobres de Israel, del Resto, de los Fieles.

"¿Quién creerá lo que hemos oído?". Y la pregunta inmediata es a quién se refiere ese "hemos" y cuál es el contenido de esa audición. No cabe duda de que directamente se refiere a los gentiles de entonces; indirectamente y de modo mediato nos incluye a todos nosotros, los gentiles de todos los tiempos, a quienes llega el kerigma de salvación, la revelación de las obras realizadas por el brazo fuerte de Yahveh y hacia la que tendían todas las profecías. Unos hechos históricos, no unas teorías, a través de los cuales llegó la salvación, liberación y redención a judíos y gentiles mediante los sufrimientos del Siervo de Yahveh.

Este Siervo se presenta ante los demás, en primer lugar, como raíz de tierra árida o flor gris del desierto sin profundidad ni colorido. El Siervo pintado con categorías reales en el primer cántico y proféticas en el segundo y tercero aparece aquí, en el cuarto, como despreciado y abandonado de los hombres, familiarizado con el dolor y víctima de las injusticias. El autor amontona tanto las sombras que no hay viviente que no se sienta apesadumbrado ante esta descripción.

¡Pobre Siervo!, exclamaríamos, aunque sin saber aún por qué. Precisamente la cima de la revelación que nos aporta el Siervo no está en ese tetricismo, como pudiera pensarse, sino en el fruto que su sufrimiento produjo sobre judíos y gentiles: llegar a reco-

nocer que su castigo fue por nosotros, que su vida ha sido una expiación vicaria, que gracias a él nosotros hemos tenido paz porque hemos sido curados. Su dolor nos ha reconciliado con Dios a todos los niveles. Es la satisfacción vicaria que nunca más volveremos a encontrar en todo el Antiguo Testamento.

Los vv.7-9 siguen pintando al Siervo con la imagen del martirizado Jeremías al fondo. El Israel del Espíritu sufrió hasta la muerte, hasta llegar al país de la esclavitud y tinieblas, históricamente identificadas con las mazmorras babilónicas y símbolo de los pecados del Israel histórico y de la humanidad entera. Allí, en aquella Babilonia criminal, todo quedaba sepultado, expiado y redimido. De allí, el Israel muerto, resucitaría y reviviría gracias a la acción vivificante de Yahveh.

El autor hace un recuento a la historia. El mismo que antaño diera fecundidad al seno muerto de Sara daría ahora muchedumbres en descendencia a su Siervo Paciente. Es que el pasado y presente juegan en manos del profeta en escatológica tensión. La vida, muerte y revivificación del Siervo, del Israel de la fe, han sido el único modo de aplacar la ira divina, de satisfacer por los pecados de judíos y gentiles conjuntamente. Abandonado en manos de Yahveh, el Siervo ha conseguido lo que no consiguiera ni el Israel histórico con la multitud de sacrificios rituales ni los gentiles con el cúmulo de sacrificios y divinidades. Por eso en él se cumplirá la promesa abrahámica de vida perenne expresada en fecundidad.

Todo cuanto hemos dicho del Siervo de Yahveh, del Israel de la fe, los evangelistas, inspirados por el mismo Dios, lo vieron realizado plenamente en el Jesús histórico de Nazaret. Nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección serán descritos literalmente con estas palabras proféticas. Imposible cerrar los ojos a la evidencia histórica y teológica. Confesamos que Jesús es nuestro Salvador, el Siervo Paciente, quien con su vida, muerte y resurrección expió todos nuestros pecados cargándolos como pesada cruz sobre sus hombros. Sólo en él hemos sido justificados.

Oráculo de consolación

54,1-10 y 54,5-14.

El último canto del Siervo de Jahveh debió causar hondo pesar humano a cuantos se sentían identificados con él. Procurando el contraste y para evitar una situación predominante triste y melodramática, el Segundo Isaías profiere este nuevo oráculo de consolación con un estilo magistral y unas imágenes tan sensibles y conocidas a los judíos que sin duda debieron producir el efecto deseado.

A la presentación de Yahveh como esposo une la tradicional situación de esterilidad de las esposas de los patriarcas. Sara, Raquel, Ana... eran todo un símbolo de fecundidad gracias al poder de Dios. Así ahora los hijos de la abandonada Jerusalén serán más numerosos que los de la casada. Sólo debe compartir la fe de aquellos sus santos predecesores. ¿No podríamos ver aquí la auténtica interpretación de la profecía del Emmanuel de Isaías, cumplida plenamente en Cristo?

Tal será la multitud de hijos en la fe que la Jerusalén ideal deberá extender las lonas de su tienda para cobijar bajo sí a todas las naciones. Es evidente que el profeta está trascendiendo los límites de la histórica ciudad palestina de Jerusalén.

Esta Jerusalén de los tiempos mesiánicos ya no tiene nada que temer. Ni las vergüenzas de su juventud en Egipto ni las de su viudez en Babilonia. Tiene por marido —hermosa conglomeración de títulos— a su hacedor, al Señor de los ejércitos, a su Redentor, al Santo, al Dios del mundo entero. Grandiosa simbiosis de imágenes y realidades que hicieron la dicha de sus hijos de entonces y de los hijos de todos los tiempos.

Cierto que Sión fue mujer abandonada y desolada, pero nunca repudiada. Traspasando a Dios los sentimientos humanos de un fiel y celoso esposo herido por las infidelidades de su amada, reconoce que ha caído en un momento de cólera, de depresión y olvido. Pero vuelve los ojos a la tradición bíblica. Recuerda los días de Noé y constata que el castigo es siempre momentáneo en tanto el amor es eterno. Así ahora el destierro babilónico ha

pasado mientras la Alianza de paz perdura por siempre. Podrán vacilar los montes y temblar los collados; la palabra de Yahveh, su amor, permanecerá como roca inconmovible. Jamás hombre alguno podría haber imaginado un amor semejante. Cristo lo demostrará experimentalmente dando la vida por su amada, la Iglesia. Y el matrimonio, para que de verdad sea cristiano, deberá ser tan inconmovible como aquello que significa. Este es el ideal, la clara y explícita voluntad de Dios. Podremos no cumplirlo, pero nunca podremos negarlo.

Finalmente, movido el Esposo por la triste situación histórica en que se encuentra la Esposa, prorrumpe en una visión de la Jerusalén celestial cuyas ideas y colorido se asemejan a las de Ezequiel. Efecto de la presencia luminosa de Yahveh –en esto difiere de todas las mitologías–, cada una de sus piedras preciosas inidentificables para nosotros hoy son de un colorido que reflejan el azul del cielo dorado por un sol de atardecer.

Lo importante no son las imágenes sino su contenido. El estar asentada sobre la justicia, sin temor a nada ni a nadie. Los repatriados necesitaban de estas inyecciones de optimismo. Sabían distinguir la veracidad de las promesas de la ampulosidad del lenguaje. Vislumbraban a lo lejos la realidad de la Jerusalén mesiánica y vivían pensando en ella, en auténtica tensión escatológica, la querida por Dios mediante su profeta, la querida por Cristo y la Iglesia en cada uno de nosotros.

Invitación al banquete escatológico-mesiánico

55,1-11 (55,6-9/55,10-11).

El presente oráculo ha de ser entendido a través de los oráculos de salvación y a la luz de la visión gloriosa de Sión subsiguiente a su humillación. Dicho en otras palabras, nos encontramos ante un juego de palabras y conceptos donde lo material y pragmático, vivido o anhelado por los repatriados, se convierte en símbolo de los auténticos y verdaderos valores humanos. Reducir el sentido de esta profecía a la materialidad de sus imágenes o deshumanizarla en una espiritualidad etérea serían dos equivocaciones a cual más perniciosa. Partamos como el profeta de la realidad simbólica para llegar a la realidad humana.

Orquestando todos los temas principales el Deuteroisaías invita no exactamente a los judíos y gentiles sino a todos y cada uno de cuantos estén hambrientos o sedientos al gran banquete escatológico de los tiempos mesiánicos. Basta "tener sed", necesitar a Dios. Es la teología profunda de los "Anawim" o Pobres de Yahveh.

El banquete en la Biblia no es sino una imagen del amor de Dios. Así en los momentos más importantes de la historia las relaciones humano-divinas se rubricaron con un banquete y un sacrificio. Tales fueron la salida de Egipto, la Alianza del Sinaí, el banquete de la Sabiduría, el del Cantar de los Cantares entre Dios e Israel y tantos otros hasta llegar al banquete de la Nueva Alianza y al tan anhelado banquete escatológico.

Es que las necesidades más perentorias del hombre como el comer y el beber son las imágenes que mejor pueden calar en la comprensión humana para suscitar en él deseo de algo imperecedero que pueda darle la verdadera felicidad. Piénsese en el diálogo de Jesús y la samaritana.

La única condición recordada con iterancia imperativa es "escuchar", dar oídos, pues la fuente de la vida está en la palabra de Dios hecha precepto, Alianza, Hombre. Quienes tengan oídos para oír, vivirán. No una vida artificial, condicionada, terrena. Sino una vida plena identificada en el N. Testamento con la vida eterna, la vida en Dios.

Para ello es necesario realizar la Nueva y Eterna Alianza en la que así como Abraham en la antigua fue testimonio para su pueblo, así ahora el pueblo entero será testimonio para todas las naciones. No un testimonio de fuerza militar semejante al davídico, caduco y desvirtuado, sino el vigoroso enraizado en la atracción interna de la persona. Los pueblos vendrán a Sión atraídos por el Santo de Israel, por la santidad de su pueblo en la fidelidad a la Nueva Alianza.

Esta vuelta a Sión de todos los pueblos será un retorno al camino de Yahveh, antagónico de los caminos humanos. Será

una auténtica metanoia o conversión. Un marchar por el camino de la vida. "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida", esa vida de redimidos y perdonados. La libertad física de los exiliados era el mejor signo de su liberación de todas las demás esclavitudes, incluida la del pecado. La cercanía de Dios es siempre el mejor brindis de felicidad y salvación.

Creedme, parece decir Yahveh. Mi palabra es eficaz. Cuanto os digo es verdadero. Como la lluvia que baja del cielo no vuelve a él sin antes empapar y fecundar la tierra, así mi palabra no vuelve a mí sin cumplir su cometido. La palabra de Dios es el plan de Dios, sus eternos designios de salvación. Plan y designios que se manifestaron y realizaron en Cristo, su palabra encarnada. Nosotros sabemos que la Eucaristía es esa palabra bajada del cielo, salida de Dios y ofrecida en sacrificio y alimento a cuantos en esta vida tienen hambre y sed de justicia, de realidad, de amor, de Dios. Una vez más la visión profética, a pesar de lo hiperbólico de sus imágenes, no pasa de ser una ligera sombra ante el deslumbrante contenido de su realidad.

Exigencias divinas de justicia

56,1-3a.6-8 (56,1.6-7).

Con esta última sección del libro de Isaías, comúnmente llamado Titroisaias o tercer Isaías, iniciada en el c.56 y con la que concluye la obra, nos encontramos ante unas perspectivas distintas desde todos los puntos de vista. Históricamente incluye muchos años. Desde los humildes y desesperanzados comienzos del posexilio contemporáneo de los últimos oráculos del Segundo Isaías (538) hasta aquellos años en que el Templo ha sido ya reconstruido y la interioridad ha vuelto a ceder el paso a la exterioridad del culto, la liturgia y las observancias legalísticas.

Doctrinalmente se abandona llamativamente el optimismo teocéntrico y gracioso de Dios por una atmósfera moralística y ritual ensombrecida por una conciencia de culpabilidad y frustación. Sin duda, las más altas cumbres fueron alcanzadas por el Segundo Isaías. Sus discípulos, los conocidos e identificados bajo el nombre de Titroisaias, inician una decandencia profética, que terminará extinguiéndose en el s.IV. Sin embargo, dada la cercanía con el maestro de algunos de estos oráculos, su profundidad y sentido serán muy semejantes a los del Segundo Isaías.

Todos estos elementos críticos de juicio serán indispensables en todo momento y en cada uno de los comentarios para poder comprender el alcance de su enseñanza, el sentido de cada una de sus expresiones y exigencias.

El primer ejemplo nos lo brinda la presente perícopa. Hasta ahora todo había sido presentado como obra de Yahveh. Bastaba creer, fiarse en él. De repente, nos encontramos con una serie de exigencias divinas que van desde la práctica del derecho y la justicia —aquí identificable con el cumplimiento de la voluntad de Dios hasta en los más mínimos detalles— hasta la rigurosa observancia del descanso sabático. Cierto que en la legislación deuteronómica la guarda del sábado era un signo externo, como la circuncisión, de fidelidad a Yahveh. Lo decayente ahora es que se insiste más en él como medio de justificación que en la confianza en Yahveh. Es que en la medida en que la fe disminuye se intenta paliar con obras externas la ausencia de interioridad. Jesús criticará duramente esta postura o concepción de lo religioso encarnada en el fariseísmo y cuyas expresiones son tan antiguas como actuales.

Sin embargo, fieles a la doctrina de su maestro, el Segundo Isaías, seguirán proclamando la universalidad de la salvación aplicada a los casos concretos. Tales son los eunucos, árboles secos, que recibirán un nombre o dignidad personal en la casa de Dios superior al que pudieran haber alcanzado con numerosa prole. La Ley los excluía del culto comunitario. Pero ya había dicho el maestro que los caminos de Yahveh eran opuestos a los de los hombres. También ellos tendrían su puesto de honor.

Los extranjeros, criticados por Ezequiel de encontrarse entre los que servían al templo, son ahora igualmente justificados. Podrán servir a Yahveh en el templo. Condición única es guardar el sábado y formar parte de la Alianza adhiriéndose firme-

mente a ella. A cambio podrán ofrecer sacrificios y holocaustos. El universalismo no puede ser mayor.

La razón que se da de este universalismo cúltico y consiguientemente salvífico es "porque mi casa será llamada casa de oración". La frase se quedará estereotipada en la tradición judeocristiana. Todavía hoy se encuentra escrita en el frontispicio de muchas sinagogas. ¡Qué pena que nosotros la hayamos cambiado por "casa del pueblo" jugando con términos equívocos y ajenos a la tradición bíblica! Jesús recordará este pasaje cuando expulse a los cambistas, a los que allí se encontraban no para orar. Luego identificó esta casa con su propia persona. Ir a la casa de Dios, a la casa de oración o compenetración divino-humana, arquitectónicamente visible como signo de interioridad, de fe y de unidad, es unirnos cada día más vivencialmente al Cristo total, que es la Iglesia en sus miembros más necesitados.

Dios entre los indigentes

57,15-19.

Israel tuvo constante necesidad de reinterpretar su propia fe de acuerdo con la evolutiva circunstancia histórica que le fue dado vivir. Nunca su credo fue un monolito impermeable e inamovible; antes bien, día a día, en la vivencia personal y social, fue creando una experiencia vital de lo divino a la que sus representantes inspirados supieron dar forma literaria concreta. La revelación se iba haciendo en la misma medida en que unos hombres históricos, con todos sus condicionamientos ordinarios y extraordinarios, traducían en vivencia humana la presencia de lo divino captado en la fe.

Un ejemplo transparente e intencionado es la presente perícopa posexílica, en clara dependencia de Is 40,3, y que constituye el mejor comentario realizado por el discípulo del Deuteroisaías de nuevo ya en la tierra de promisión. El sentido directo y material de "preparar el camino" para la vuelta de los desterrados

adquiere, realizada la repatriación, el sentido religioso y moral de obediencia y creyente fidelidad.

El verdadero camino no era el de Babilonia a Jerusalén, sino el de Dios y el hombre caminando hacia un mutuo encuentro en la fidelidad. Así es como el Dios tres veces santo de Isaías, el Trascendente y eterno, condesciende en poner su "morada=sakan" entre los contritos y de vida sencilla.

Quizás sin él mismo pretenderlo, el Titroisaías nos ha dado la clave de la verdadera religión: las relaciones interpersonales entre Dios y el hombre. Un Dios de quien siglos más tarde dirá Juan, refiriéndose a Jesús de Nazaret, que puso su "tienda" entre nosotros para hacerse en todo igual a nosotros, completará Pablo, menos en el pecado.

En este encuentro humano-divino la total iniciativa viene del mismo Dios. El es quien reaviva el "espíritu=ruah" del hombre y que es, desde el día en que él comenzó a existir en la tierra, el mismo espíritu de Dios, la vitalidad divina participada (Gén 2,7). Al hombre sólo compete "arrepentirse", abandonar sus propios caminos y ser "humilde", es decir consciente y responsable de lo que implica marchar convencido por el único camino agarrado de la mano de Dios.

Nada de miedo ni temor en la verdadera religión. Dios no está siempre enfadado o regañando con el hombre por más que éste siga aferrado al "camino de su corazón". A fin de cuentas, el hombre es su doble en la tierra, la imagen y semejanza que El mismo se formara. Por eso, aunque Dios se "esconda airado", plástica imagen de la verdadera y eterna condenación, volverá a llamar al hombre, como lo hiciera después del primer pecado, para "sanarlo, confortarlo, consolarlo, darle reposo y paz".

Difícilmente encontraremos otro lugar en todo el Antiguo Testamento donde con mayor claridad se nos ofrezca una tan rica teología de la genuina religión personal desde el ángulo divino.

La hipocresía de los buenos

58,1-9a (58,1-11/58,6-11/58,7-10).

Vueltos del destierro e instalados en Judea, las obras de reconstrucción del Templo y de las murallas son lentas y desalentadoras. Las grandes perspectivas del Deuteroisaías contrastan con la realidad presente. Se esfuerzan por encontrar el camino de Yahveh su Dios, por acercarse a él y realizar la nueva era de justicia y de paz.

A este propósito han multiplicado los días de ayuno. La Ley sólo les prescribía uno al año, el gran día de la expiación (Lev 16,29). Pero ya desde los tiempos de Josué, de los jueces y posteriormente de Samuel se proclamaban estos días con motivo de cualquier calamidad. Probablemente el día en que actuó nuestro profeta fuera un gran día de ayuno en el que se conmemoraba la caída de Jerusalén y en el que pudieron nacer los cinco lamentos del llamado Libro de las Lamentaciones.

El pueblo se queja a Dios. Su fidelidad demostrada en la escrupulosa observancia del ayuno no sirve para nada. Dios ni oye ni entiende. El día de la salud para el pueblo no aparece por ningún lado. Cunde el desánimo y están dispuestos a abandonar incluso la estricta observancia ritual.

El profeta en nombre de Dios les sale al paso. Abre los ojos de los sencillos, cuyos gritos eran sinceros, para que vean la hipócrita maldad de las clases dirigentes. El ayuno debía ser un acto de igualdad social en que el rico, el único que puede realmente ayunar por ser el único que tiene algo de qué privarse, se igualará al pobre sintiendo ambos hambre, sintiéndose ambos iguales al menos ese día. En cambio, como el día de ayuno era el día de las grandes aglomeraciones de peregrinos lo aprovechaban para sus pingües negocios y para recordar las deudas a sus servidores. Y malhumorados por el ayuno exterior convertían el día en ocasión de riñas y disputas inicuas.

Este ayuno, gritará el profeta, no puede llegar al cielo. Es la forma más perversa de engreimiento. Por más que, como buenos orientales, sean escrupulosos observantes de las formas externas: saco, ceniza, cabeza torcida...

El ayuno que Dios quiere es el cumplimiento de los deberes morales y humanos para con el prójimo. Desde los más elementales de la comida, bebida y habitación hasta los más serios y básicos derechos de la persona humana como es el respeto a su libertad, romper ataduras y quebrar todos los yugos. Cuando Jesús nos hable del juicio escatológico, citará este pasaje y hará depender la felicidad o desdicha del cumplimiento o incumplimiento de las obras de misericordia —elementales exigencias humanas— aquí mencionadas. "Sólo entonces Yahveh te oirá".

Esta religión interior fue, asimismo, la exigencia de todos los profetas preexílicos. Es que los profetas han sido los auténticos atalayas de las exigencias éticas del Antiguo Testamento. La diferencia entre los preexílicos y nuestro autor está en que mientras allí se refrendaban las exigencias con amenazas, aquí se razona y exhorta. A pesar de todo, el nomismo y legalismo cundió hasta convertirse en el tan criticado fariseísmo de los tiempos de Cristo. Después de dos milenios de cristianismo, la cizaña del "fariseísmo" sigue sin extirpar.

La verdadera religión

58,9b-14.

Continuando con la idea central de la perícopa anterior, el Titroisaías insiste en qué consiste la verdadera religión. El principio es la síntesis de todo lo anteriormente dicho. Fuera de la vida todo lo que sea un yugo, algo pesado e impropio de llevar la persona humana; desaparezcan los gestos amenazadores y el hablar altanero en aras de una genuina igualdad y fraternidad; lléguese a lo práctico, a lo vivencial, a partir el pan, realidad y símbolo a la vez, de cuanto unos poseen y otros carecen, de forma que el rico experimente lo que es ser pobre y reciba de éste el tan necesitado espíritu de confianza en Dios.

Cuando esto se realice, comenzarán en verdad los tiempos

mesiánicos pintados aquí con las ya típicas imágenes de prosperidad material. La oscuridad se convertirá en mediodía y Yahveh, cual experto pastor, conducirá a su pueblo por verdes praderas y cristalinos manantiales de agua. Más aún, ellos mismos serán huertos regados y fuentes de aguas perennes, porque llevarán dentro de sí la fuerza y vitalidad del espíritu de Yahveh.

Entre estas bendiciones no podía faltar la que constituía obsesión en los repatriados, la reconstrucción del Templo y de los muros de la ciudad. También eso les será concedido por Yahveh como premio a una auténtica religión.

El Templo se reconstruyó el año 515 en tiempos de Esdras y Nehemías. Los muros de la ciudad se concluyeron el año 445. Templo y muros fueron de nuevo derruidos y reedificados por Herodes el Grande. Jesús dará el verdadero sentido a esta profecía identificándose a sí mismo con el Templo. El año 70 de nuestra era las huestes de Tito destruyen e incendian el Templo y muro herodianos. Hoy sólo nos queda del Templo ese trozo llamado Muro de las Lamentaciones, signo visible del Templo invisible que es el Cristo total.

La santificación del sábado era otra de las grandes instituciones de Israel. Como Sión era el lugar santo así el sábado era el tiempo santo. Lugar y tiempo que no son santos por sí mismos, por arte de magia o gestos semejantes, sino en la medida en que el hombre los hace tales con su comportamiento humano. Ni el lugar ni el tiempo santifican al hombre, es el hombre quien santifica a ambos.

El modo de santificación ya lo conocemos; dedicando ambos al Señor y no a las cosas de aquí abajo; dejando el tiempo libre de preocupaciones para dedicárselo a Yahveh en comunión festiva con él y con los hermanos. En esto consiste la auténtica santificación. La mera observancia externa, en la que está ausente la dedicación a Dios, es, digámoslo abiertamente, una simulada pero auténtica profanación. La exaltación a la derecha del Padre será la recompensa a esta fidelidad expresada por el profeta con la imagen de sabor cananeo de hacerles remontar sobre las alturas de la tierra para alimentarse de la herencia de Jacob, para ser herederos de las promesas mesiánicas.

Liturgia penitencial

59,1-4.9-15.

En contraste y compensación con el capitulo 58, se nos presenta esta lectura como la verdadera liturgia penitencial. Las mismas son sus circunstancias históricas posexílicas e idénticos sus interrogantes existenciales.

La dorada oratoria del Deuteroisaías estaba exigiendo de este profeta posexílico toda una readaptación conciliadora del pasado y presente. Porque ¿dónde está Yahveh, el gran Yahveh salvador y hacedor de prodigios de los tiempos pretéritos? ¿Dónde el cumplimiento de la Alianza y Promesa tan vívidamente reafirmado por sus altavoces los profetas? El pueblo se encontraba en la encrucijada entre el dicho y el hecho. Entre creer o no creer. Entre seguir "fiándose" de Yahveh o recurrir definitivamente a las soluciones humanas.

Las liturgias festivas y sacrificiales estaban resultando inútiles y fatuas. Y ellos sabían por qué. Pero la duda persistía como justificación personal. ¿Se habría recortado el poder divino? El Titroisaías les sale al paso de sus dudas de fe con este oráculo de tono severo y de estructura litúrgico-penitencial comunitaria.

Ciertamente Dios sigue lejos de ellos; mas no por voluntad divina sino por la barrera humana que ellos mismos han tendido entre ambos. Son ellos quienes han roto el diálogo con Dios —a pesar de sus ritos mecánicamente multiplicados— al romper el diálogo con los hombres, entre sí. Dios sigue siendo el mismo, generoso, salvador y atento a cualquier movimiento humano de conversión ("sub"). Son ellos quienes con sus iniquidades, pecados, maldades, mentiras, injusticias, deslealtades y vaciedad lingüística mantenían consciente o inconscientemente la ruptura con el Dios de la Alianza.

Inútil engañarse. La verdad de lo religioso no está en ningún ritualismo o esquema de fabricación casera. La religión del corazón exigida por los profetas y protestada solemnemente por nuestro autor está en las ordenadas relaciones humanas. Cristo considerará como personal lo hecho con cualquier humano (Mt

10,40ss). De ello seremos juzgados el día del triunfo de la verdad (Mt 25,31-46).

"Por eso..." Con un lenguaje inigualable en elegancia literaria y patetismo realista pinta el profeta, con imágenes naturales, la situación sicológica de su pueblo. Palpan como ciegos, luchan como muertos, gruñen como osos capturados que no quieren entregarse y arrullan como palomas indefensas. Reconocen, en una palabra, su pecado, su equivocación y que éste ha sido quien ha alejado de entre ellos el derecho y la justicia; quien ha violado la caridad, la justicia y la honradez.

Males sociales que han invadido todos los estratos humanos y que están como "testimonio" acusador ante el juicio de Dios. Pecados teológicos que van desde la rebeldía y el olvido directo hasta todas las implicaciones sociales: opresión, revueltas, mentiras, tergiversación del derecho e injusticias a todos los niveles; falsificación de la verdad y atropello del que quiere vivir decentemente.

Pocas veces la historia es tan aleccionadora. En tiempos del Bautista las cosas no habían cambiado demasiado. Su cabeza servida en bandeja es una aleccionante confirmación de estas palabras proféticas. Cabe pensar cuál sería la suerte de quien hoy osara denunciar proféticamente la repetida y aumentada historia de aquellos tiempos posexílicos. Quizás sea más cómodo y propagandístico defender que "Dios ha muerto" con el mismo descaro e incongruencia con que aquellos repatriados repetían sofísticamente que Dios ni oía ni veía.

Los verdaderos "reyes magos"

60,1-6.

Con este cántico de gloria a la futura Jerusalén de los tiempos mesiánicos, sencillo, lírico y metafórico a la vez, llegamos probablemente a una de las más altas cimas de la poesía hebrea e incluso de la literatura universal.

Críticamente es el complemento a la perícopa 54,11-17 y así como aquella perícopa ofreció sus imágenes al Apocalipsis 21,18-22 así la presente se las presta a 21,23-22,6 del mismo libro. En otras palabras, nos encontramos ante unas imágenes tradicionales en la literatura profética imprescindibles para poder comprender la literatura apocalíptica.

La descripción de la Jerusalén celestial está envuelta en las imágenes propias de toda teofanía. Casi diríamos que más que pintar la futura Jerusalén nos describe la transparente presencia de Yahveh en medio de su pueblo. Tal es el contenido de los términos luz, gloria y nombre (v. 9). Dios mismo será la atracción de todos los pueblos, la aurora que ilumine sus tinieblas, el faro que oriente su caminar hacia él.

Antes del destierro estas expresiones tenían como objetivo inmediato la vuelta de los desterrados. Ahora son los pueblos todos, las gentes y los reyes. En Jerusalén se dará la gran revelación, se descubrirá lo oculto y se iluminará lo oscuro. Jesús será la revelación del Padre. Cuando sea alzado en alto, nos dirá por medio de san Juan "todo lo atraeré hacia mí". Este tema isaiano de la atracción será uno de los preferidos del cuarto evangelio, que lo ve plenamente realizado en Cristo.

Entre los atraídos están en primer lugar los repatriados. Luego los tesoros del mar, los habitantes del Mediterráneo o Mare Nostrum, que ya ha dejado de serlo. Incluso del misterioso oriente desértico, como antaño la reina de Saba, vendrán ahora de Madián y Efá, del actual golfo de Akaba y del Yemen (Sabá), con sus ricas producciones de oro e incienso. En definitiva, también ellos serán descendientes de Abraham (Gén 25,13).

Los evangelistas de la Infancia vieron el cumplimiento de esta profecía en el nacimiento del Sol de Justicia, el verdadero Rey mesiánico. Los apócrifos redujeron los reyes a tres con sus respectivos nombres conservados por la tradición cristiana. Sin duda que en Cristo se cumplió lo predicho por el profeta, aunque quizás pequemos de infantiles al querer reproducir fenomenológicamente lo que no es sino descripción poética del triunfo de Yahveh y su Mesías atrayendo hacia sí a todos los pueblos e iluminando a todo hombre que viene a este mundo.

Triunfalismo nacionalista

61,1-2a.10-11 y 61,1-3a.6a.8b-9 (61,9-11/61,1-3a).

Dado que estas dos lecturas bíblicas forman una sola perícopa literaria con idéntico contenido y reflejan una misma situación histórica, nos vemos obligados a reflexionar sobre ellas conjuntamente.

Al comenzar la vida pública, nos cuenta san Lucas que Jesús se aplicó literalmente estas palabras del profeta. Con ello Cristo inauguraba la nueva era mesiánica. La presencia del Espíritu sobre El en el momento del Bautismo fue como la consagración a la obra salvífica a que estaba destinado.

Pero las perspectivas inmediatas de este oráculo en el s.VI estaban muy distantes del futuro Mesías. Aunque apuntando a él, tenían como objetivo presente otras realidades tipo. Quien así hablaba era sin duda un discípulo de Isaías, un profeta carismático como lo testimoniaba la presencia del espíritu en él. Esa presencia que lo convertía, metafóricamente hablando, en un ungido, como los reyes y sacerdotes, enviado para una misión especial que inmediatamente comienza a especificar.

Cada una de sus frases parecen proverbios de la teología tradicional. Un claro ejemplo de cómo unas mismas imágenes van adquiriendo contenidos diversos a medida que la revelación avanza. La liberación de los cautivos y encarcelados, que en el Segundo Isaías aludía a los presos de Babilonia, adquiere aquí el amplio sentido de liberación de las dificultades e injusticias de la vida posexílica. Liberación divina en marcado contraste con las esclavitudes producidas por los azares de la vida. La libertad en Cristo de los hijos de Dios.

El día de venganza y el año de misericordia —donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, día-año— recuerdan dos fechas claves en la historia del pueblo judío: la de su cautiverio en el a. 586 y la de su liberación en el a. 538. El profeta no se para en ellas. La felicidad no ha llegado. Y mirando hacia un futuro ideal da a sus expresiones un carácter netamente escatológico donde los signos de tristeza y aflicción serán transformados en ungüento y corona de felicidad y gloria.

Todos volverán a Jerusalén. ¿Quién podía ignorarlo después de haber escuchado toda la tradición isaiana? Sin embargo, nuestro profeta, por realzar el contraste de los tiempos pasados con los futuros, entre lo que Judá fue y lo que será, cae en un nacionalismo triunfalista al que no estábamos acostumbrados. Sobre los escombros de las invasiones asirias y babilónicas vendrán los antiguos vencedores como siervos para reconstruir lo que ellos mismos habían desolado. Lo que habían sido los judíos durante el destierro, labradores, pastores y peones de asirios y babilonios, eso vendrán a ser ahora en Judá aquellos pueblos gigantes.

A ellos les correspondía ser la élite de la sociedad, los sacerdotes del Altísimo, los ministros del Dios único. El hambre que pasaron se convertirá en exquisitos manjares seleccionados de entre todas las naciones. Serán un pueblo sacerdotal.

Sabemos que todo esto se ha cumplido en la Nueva Alianza que les fuera prometida al quedar definitivamente rota la sinaítica. Pero de qué modo tan distinto al que ellos se imaginaban. Sus aspiraciones de revancha quedaron reducidas a tenues sombras de esa grandiosa realidad de los tiempos mesiánicos. Sus sueños nacionalistas transformados en universalismos católicos.

Yahveh les prometió el doble de cuanto habían sufrido. Era lo equivalente a la herencia del primogénito, el doble que a sus hermanos. Judá era para Yahveh su primogénito. Jesús, el verdadero primogénito del Padre, se desbordará prometiendo el ciento por uno en esta vida y, luego, la alegría de la eterna posesión de Dios. Nadie lo creería si Dios no nos lo hubiera revelado. Poco a poco Dios iba preparándoles para la gran revelación en el Hijo.

Exigencias de denuncia

62,1-5.

Es frecuente confundir la fuerza del espíritu con el atrevimiento humano, el celo por lo divino con la sagacidad por lo terreno.

Por eso aclarará Jesús que las personas serán conocidas por sus frutos.

Nuestro profeta, como otro Jeremías o Pablo, siente dentro de sí una fuerza exigitiva que le lleva a evangelizar, a anunciar a su pueblo de brazos caídos la grandeza de la futura Sión, el entrañable afecto de Yahveh por ella. Sabe que sus palabras son monótonas, inoportunas y consabidas. Conoce la postura escéptica de su pueblo, lo vendido que se encuentra a los intereses creados, la desilusión por todo lo que no sea mesurable en dinero y en especie. Y, no obstante, por amor a Sión no callará y no cesará en su empeño de convicción hasta conseguir que resplandezca en ella la justicia como flameante luminaria.

Dice La Mishnah que "quien no haya presenciado el regocijo en el lugar del acueducto no ha visto regocijo en toda su vida. El que no ha visto a Jerusalén en todo su esplendor —el producido por la multitud de luminarias colocadas en el acueducto en la fiesta de los Tabernáculos— no ha visto en toda su vida una ciudad deseable".

El profeta tenía el espectáculo delante. Les advierte que el verdadero espectáculo luminoso es el que proviene de la justicia. Ese y no sólo el material será el que contemplen todos los pueblos. Entonces sí que será Jerusalén el faro orientador, el imán de todos los pueblos y sus reyes. Hasta el extremo de convertirse en otra completamente distinta. Por eso Yahveh, su Dios, tendrá que cambiarla de Nombre.

Intenta buscar uno que le cuadre con su nueva misión de medianera universal, que exprese de algún modo las nuevas relaciones entre Sión y Yahveh. Había sido llamada la "desamparada", la "desolada". Pues bien, ahora la llamarían "mi complacencia en ella = heps-i b-a", la "desposada", no repitiendo el consabido tema de Yahveh como Esposo, sino restañando el adulterio cometido por Israel.

De todos modos, estos nombres son insuficientes; no expresan la totalidad de la realidad que el profeta sentía y preveía acerca de Jerusalén. Por eso, en definitiva, deja que sea Dios mismo quien busque y dé el nombre que le compete. Nadie como él sabe lo que va a hacer con ella.

San Pablo nos revelará que Dios dio a su Hijo el Nombre sobre todo, el apelativo de Señor, identificándole así con el Yahveh del Antiguo Testamento. Es que si la grandeza de Sión estaba en la presencia de Yahveh en ella, en Jesús el Verbo se hizo hombre, habitó entre nosotros y vimos su gloria, la gloria que sólo a Dios compete. No pudo ponerle mejor nombre que identificarlo consigo mismo.

Anuncio de salvación

62,11-12.

El profeta sigue rompiendo los diques de las circunstancias concretas para desbordarse en perspectivas mesiánicas, en bendiciones y promesas de salvación. Son como gritos en el desierto, como perlas preciosas entresacadas de la marea de intereses creados para ofrecérnoslas todas seguidas ensartadas en valioso y único collar de artesanía.

Las circunstancias concretas del presente oráculo son las mismas que las del anterior, la fiesta de los Tabernáculos. Los peregrinos acudían fervientes y esperanzados a Jerusalén con "antorchas encendidas en sus manos, cantando canciones y alabanzas" (Mishnah, 51a). Todavía puede contemplárseles en nuestros días llevando procesionalmente y bajo palio la Torah. El espectáculo era, sin duda, grandioso. Sobre todo para ellos, que nunca habían podido celebrar el culto a su Dios en el destierro.

Llegados a las puertas de la ciudad y ante sus muros, según nos lo expresa el versículo anterior a esta lectura, debió salirles al paso el profeta dándoles esta buena nueva: "He aquí lo que Yahveh proclama a todos los confines de la tierra..."

Y se les habla de salvación, de la tan anhelada salvación que no termina de llegar y que tanto contrasta con la casi mísera situación en que se encontraban. Vedla venir ya cual reina cortejada por la recompensa y precedida de la retribución. Esa recompensa y retribución que tan merecida se tienen.

Antes les había prometido un sacerdocio ministerial frente a todas las naciones. Ahora, como si eso fuera todavía poco, les llamará pueblo santo, separado de todos los demás para vivir de un modo especial su vinculación con Yahveh. Algo semejante a lo que realizaban en aquellas celebraciones litúrgicas.

El pueblo que podía comparar la magnificencia de las celebraciones babilónicas con la sencillez de las suyas necesitaba de estos estímulos que mantuvieran sus esperanzas e ilusiones. Ellos nunca las verían realizadas, pero era necesario que sirvieran de eslabón para las generaciones futuras hasta que llegara el día en que, de verdad, los habitantes de la Jerusalén celestial fueran el Pueblo Santo y Sacerdotal.

Himno sacramental

63,7-9.

El cuadro de Palestina a la vuelta de Babilonia con su capital en ruinas, el templo profanado y convertido en montón de escombros, los campos hechos eriales y los caminos borrados por las inclemencias del tiempo parecían la viva representación naturalista de aquellos repatriados tan llenos de esperanzas como vacíos de realidades concretas.

De entre ellos Dios suscitó un Ageo con su lenguaje en prosa tan sencillo como penetrante; a Zacarías cuya vena poética y apocalíptica a la vez proyectaba a la comunidad hacia un futuro tan cierto como impreciso, tan real como huidizo a la matemática humana; y a nuestro salmista, empapado en las viejas tradiciones y convertido en vehículo estereotipado de los sentimientos y plegarias de aquella descorazonada comunidad de "creyentes".

Cada una de sus palabras son todo un signo visible del pasado hecho presente, de la historia hecha vida, del eterno divino realizándose en la temporalidad de cada día y circunstancia concreta.

Su himno no es un vulgar desahogo poético o un fugaz pasatiempo literario. Es todo un sacramento. Un "zakar" hebreo, un memorial presencializador de las gestas redentoras de Yahveh en la historia de su pueblo. Tal es la fuerza de este verbo, desvirtuado en nuestras traducciones y que sirvió a Jesús para hacer de su última cena y de su sacrificio histórico el gesto único y perenne de eterna redención: "Haced esto en conmemoración mía", recordándome=zakar.

Lo que nuestro autor presencializaba con eficacia salvífica eran las antiguas gestas de Yahveh en favor de su pueblo. No como historiador crítico preocupado de los pormenores fenomenológicos, sino como auténtico teólogo que escudriña en el misterio divino para detectar la fuente y raiz de todas estas acciones redentoras. Y lo encuentra en el "hesed" divino, en ese término hebreo que desafía, asimismo, toda traducción y que implica la más profunda, íntima, tierna e inquebrantable relación amorosa existente entre Yahveh y su pueblo.

Con él empieza el v.7 y con él termina, consiguiendo, mediante esta usual técnica estilística de la inclusión, construir un memorial de amor hecho de todos los beneficios otorgados por Yahveh a la casa de Israel. Porque El fue su "goel" en todas sus tribulaciones.

Esta había de ser la piedra angular del nuevo Israel posexilico: la presencia de su Dios en medio de ellos como sacramento perenne de salvación. "Ni enviado ni mensajero", sino El mismo, ya que ellos eran indiscutiblemente su pueblo. Y en un crescendo literario perfecto sintetizará el salmista, el teólogo, el inspirado autor humano esta histórica voluntad salvífica de Dios: "los rescató, los levantó y los llevó". Y eso, a pesar de haber sido "desleales", infieles a la Alianza o compromiso solemne pactado entre ellos y Yahveh. Así es Dios, así son los hombres y en este contexto debe encontrarse el hombre de todos los tiempos con Dios.

El primer "Padre nuestro"

63,16b-17; 64,1.3b-8.

Aunque sea una lectura muy entresacada de todo contexto, refleja muy bien el contenido esencial de toda la perícopa.

En los primeros años que sucedieron a la vuelta del destierro, Ageo pronunció su profecía en prosa; Zacarías legó a la posteridad su excepcional visión apocalíptica. Nuestro autor, gran poeta, esta inigualable y patética oración, que es toda una joya de la literatura bíblica.

"Padre nuestro", así como lo hiciera cinco siglos más tarde el Hijo del hombre enseñando a orar a sus discípulos. "Redentor nuestro", "por Jesucristo nuestro Señor". Hermosos títulos, repetido por tres veces el de Padre y que nos hace pensar fuera corriente en la oración de Israel. Título que le competía no como Creador, sino como Goel o Redentor.

Es un grito angustiado y confiado de aquellos repatriados que veían lejano el día de la intervención salvífica de Dios y sus gestas gloriosas perdidas en un remoto pasado. "¿Por qué les sigue dejando errar fuera de su camino?" Es una preciosa concepción teocéntrica del pecado, donde lo que cuenta no es tanto la responsabilidad del pecador cuanto su relación o no relación con la voluntad de Dios. Ojalá el hombre volviera a tener conciencia de esta realidad del pecado como ruptura con Dios.

El profeta sabe que la salvación sólo puede venir de Dios y no puede por menos de gritar en su angustia desesperada: "¡Oh, si rasgaras los cielos y bajaras!" Anhela toda una teofanía salvífica como aquélla del Sinaí en la que hasta los montes se estremecieron y Dios se manifestó en medio de fuego abrasador. Dios lo escuchará y descenderá cinco siglos más tarde encarnándose en el seno de una Virgen.

Como entonces los israelitas recién salidos de Egipto no se atrevieron a acercarse al monte Sinaí, así ahora el profeta salmista reconoce su pecado y el de su pueblo y se para a los mismos pies de Dios confesando su pecado, su infidelidad, su defección, la vaciedad de su vida marchitada como hojas resecas que lleva el viento.

¿Qué puede decir? ¿Será poco recordar que sólo El es "Padre nuestro"..., que ellos no son sino arcilla en sus manos de alfarero? Es el abandono total en manos de Dios semejante al de Cristo agonizante en la Cruz y al de todos aquéllos que viven abandonados a Dios como instrumentos dóciles de su divina voluntad. Después de esta oración tan preciosa sólo nos queda decir con los discípulos de Jesús: Señor, enséñanos a orar.

La nueva creación

65,17-21.

Es éste uno de los temas preferidos por los profetas de la restauración de Israel y que llegará a ser clásico y casi tópico en la literatura apocalíptica, de la que tanto gustó el apóstol Juan. Casi diríamos que científicamente responde a las nuevas teorías evolucionistas, según las cuales nada se destruye ni nada se crea sino que todo se transforma. Sin duda que el autor estaba muy lejos de estas teorías, pero comprendió que bajo la acción salvífica de Yahveh todo debía sufrir una auténtica metamorfosis. El lo expresó con la imagen visible de unos cielos nuevos y una tierra nueva. Nosotros hablamos de un nuevo orden de valores. En el fondo todos pensamos lo mismo, aunque lo expresemos de forma distinta.

Ya hemos visto en otras ocasiones y permítasenos repetir una vez más la inseparable unión de la naturaleza, de la creación entera a los destinos del ser humano como dogma básico de toda la literatura bíblica. Nuestro profeta se sirve de este lenguaje como de consabida hipérbole para reflejar la nueva situación de los redimidos, de los salvados. Nosotros sabemos que el día en que todos los humanos se relacionen según las exigencias de su personalidad humano-divina desaparecerá definitivamente del mundo presente el desorden, es decir, el pecado con todas sus consecuencias. Podremos decir de verdad que vivimos en una nueva creación; la que todos deseamos y esperamos al final de los tiempos presentes, cuando se inaugure definitivamente el

triunfo de Cristo sobre todos sus enemigos, ya iniciado en la Cruz.

El resto de las imágenes son claramente anhelos elementales de un pueblo en formación que vive en estrechez. Ausencia de llantos y clamores, de toda clase de dolor y una vida larga, lo suficiente como para poder disfrutar de las casas que ellos mismos edifiquen, de las viñas que ellos planten.

Ninguno morirá de niño ni vivirá menos de cien años. Es curioso este paso constante de las realidades terrenas a las mesiánicas y de éstas a las primeras. Es que a los hombres no puede hablarnos Dios si no es en nuestro propio lenguaje y de acuerdo con nuestras propias ilusiones. Aunque la realidad sea muy otra y la sobrepase abundantemente, sería imposible a ellos y a nosotros intentar comprenderlas fuera de nuestras propias experiencias.

Sigamos sirviéndonos de las imágenes poéticas, de las expresiones mitológicas y apocalípticas si con ellas podemos vislumbrar de algún modo la dicha y felicidad que Dios tiene reservada a cuantos confían en él. Sin olvidar, no obstante, que son eso, imágenes, y que la realidad ha de ser necesariamente muy distinta.

Aleluya mesiánico

66,10-14a.

Estamos llegando al final de las profecías de consolación y las promesas e imágenes se repiten con acentos nuevos. Ahora es Jerusalén, como antes lo fuera Yahveh, quien es presentada como madre solícita rebosante de felicidad y brindándosela a todos sus hijos, a cuantos la lloraron en su desconsuelo y la siguen amando en su triunfo mesiánico.

Jerusalén ha sido consolada y su consuelo es ofrecido como lo hace la madre generosa que brinda sus pechos a los hijos de sus entrañas. El profeta especifica estos consuelos. No son promesas vanas ni retórica vacía. Jerusalén y sus habitantes, que habían vivido durante siglos en tensión bélica bajo la constante amenaza de sus enemigos, van a sentir por primera vez la máxima consolación, la paz, la seguridad a todos los niveles como río que desborda.

Sus hijos, la multitud de judíos dispersos, que en tiempos de Jesús llegaban a los siete millones frente al millar y medio de palestinos, volverán a ella y se sentirán tan felices como el niño pequeño que es acariciado sobre las rodillas de su madre y estrechado contra su corazón. Yahveh en persona los consolará, porque, a fin de cuentas, la Nueva Jerusalén queda identificada con Yahveh. El con su presencia y espíritu, con su gloria y poder, de tal forma la llenará, la ensanchará, la dejará abierta a todos los pueblos, reyes e individuos, que todos se sentirán irresistiblemente atraídos a ella.

Cuánto más sus propios hijos serán consolados, los que con ella sufrieron, lloraron y soportaron toda clase de humillaciones. Ellos, de un modo especial, reverdecerán como la hierba contemplando la humillación de sus enemigos. De nuevo el nacionalismo. Es que aquellos repatriados no podían por el momento comprender otro lenguaje. Y Dios se adaptó a ellos como hoy se adapta a nosotros. No es que Dios se haga pequeño, sino que sabe encarnarse en la palabra y en los acontecimientos históricos de forma que todos puedan comprenderlo a la medida de su capacidad. No es competencia humana juzgar sus manifestaciones sino adaptarse a su voluntad en ellas manifestada como él se adapta a nuestra limitación y contingencia.

Ultimo brindis de salvación universal

66,18-21.

Hemos llegado al final del libro de Isaías. Un final clamoroso, abierto, universalista hasta extremos insospechados. Una síntesis de los más hermosos temas isaianos: la manifestación de la

gloria de Yahveh, la atracción universal y, lo nunca oído hasta ahora, auténtica crux intérpretum, la participación de los gentiles como sacerdotes y levitas de la nueva teocracia mesiánica. Tuvo que revelárnoslo Dios y ponerlo en práctica su Hijo para que nosotros, gentiles, pudiéramos creerlo.

Israel nunca más se sentirá solo. Junto a sí tendrá a todas las naciones (v.18) gentiles definitivamente unidas en la paz que procede de la gloria de Yahveh, de su visible manifestación a todos los hombres, de su Revelación en Jesús.

A modo de reseña simbólica se citan los pueblos entonces más significativos peregrinando desde todos los ángulos de la tierra conocida hasta Jerusalén. Put y Lud en Africa; Tubal junto al mar Negro; Yabán en las islas jónicas y Grecia; Tarsis o Tartaseos, la región del Guadalquivir, símbolo de los confines de la tierra, del epopéyico Non Plus Ultra.

Como broche de oro ahí está esa tajante afirmación "de entre ellos tomaré sacerdotes y levitas". ¿Quiénes son "ellos"? ¿Los judíos de la diáspora? ¿Los gentiles? Al presente ahí queda esa duda como brindis abierto a los intérpretes y exegetas. Que sean ellos quienes descubran el sentido inmediato y próximo del texto. Nosotros sabemos por la revelación posterior que el cumplimiento de esa privilegiada profecía ha tenido lugar entre todos, judíos y gentiles, pues en la Nueva Congregación de los hijos de Dios, en el Nuevo Israel, han terminado todas las diferencias de raza, color o lengua. Ya no hay impuro, aprenderá Pedro en la visión de los alimentos, porque Dios todo lo ha puririficado con la sangre de su Hijo. Nosotros no sólo nos llamamos sino que somos Hijos de Dios y, si hijos, herederos de la Promesa.

En la Nueva Jerusalén del Espíritu todos sus hijos en la fe forman ese pueblo santo, sacerdotal entre el cual Dios elige a sus ministros, a sus sacerdotes y levitas. Sacerdocio que ya no será como el de la carne hereditario, sino vocacional, carismático, profético. Participación del sacerdocio pleno de su Hijo.

JEREMIAS

Jeremías es el profeta que podría definírsele con una sola palabra: el hombre. Si se encara con Dios, si critica al rey, si acusa al pueblo, si se confiesa en voz alta, siempre y bajo cualquier forma literaria se transparenta una carga de humanidad y afectividad tan fuertes, que, al escucharlo, no se oye tanto a un profeta, sacerdote o dirigente cuanto sencillamente al hombre que sufre, grita, protesta y se revela como cualquier otro mortal.

Nace en un villorrio llamado Anatot de arraigada tradición separatista a cinco kms. al NE de Jerusalén hacia el año 650 a. C. Hijo del sacerdote Elcías, su situación económica era lo suficientemente desahogada para permitirle dedicarse a su ministerio sin necesidad de preocuparse por el pan y el vestido. Vivió uno de los períodos más turbulentos del antiguo próximo oriente, comparable con nuestra primera mitad de siglo.

La gran potencia asiria que había determinado las intervenciones de Isaías y condicionado la vida de Judá después de haber destruido Samaria, capital del reino del Norte, apuntaba sensiblemente hacia el ocaso de su existencia. Hordas escitas provenientes del Cáucaso ebrias de pillaje y bandalismo se infiltraban por el imperio creando una seria inquietud. A su vez Babilonia, Egipto y demás pueblos vecinos veían gozosos acercarse el momento de su independencia total y posible hegemonía.

Mientras tanto Judá, con Manasés al frente (687-642), seguía fiel a Asiria, simpatizante de sus cultos y costumbres,

viviendo sincretísticamente la religión cananea, asiria y yahvista. Se anuló totalmente la reforma del gran Ezequías tan aplaudida por Isaías y el rey siguió la línea política y religiosa de su abuelo Ajaz corregida y aumentada. La situación religiosa no podía ser más lamentable. Yahveh se había convertido en un baal más. La apostasía era masiva.

Durante su infancia y juventud Jeremías vivió las fatales consecuencias religioso-morales de este triste periodo de la historia de Judá. Cuando tenía diez años conoció el primer cambio de gobierno. Moría Manasés y subía al trono su hijo Amón, calcado sobre el molde de su padre. Corto reinado. Fue asesinado al poco tiempo y le sucede su hermano Josías, de ocho años. Era el a.640.

Al llegar a su mayoría de edad, el año trece de su reinado, influenciado por su madre, sacerdotes y profetas celosos, Josías inicia toda una reforma de expurgue y limpieza de cultos extranjeros, que hace extensiva al reino del Norte. Es éste el momento en que Jeremías siente la llamada de Dios como profeta de su pueblo para las demás naciones. Tenía 20 años y era célibe por exigencia divina, ya que de nada servía tener hijos e hijas. En Oseas lo simbólico era su matrimonio con una hija de prostitución. Aquí es el celibato. El valor de las cosas no está tanto en sí mismas cuanto en la relación que dicen a Dios y al pueblo. Cuarenta años en Judá y seis en Egipto será la duración de su ministerio profético.

Jeremías se mostró favorable a la reforma hasta el punto de ganarse las antipatías de sus vecinos de Anatot y tener que trasladarse a Jerusalén. Los cc.2-6 de su obra responden a este período. Su objetivo es denunciar la apostasía religiosa, moral y social y anunciar el castigo. Este no llegó y Jeremías fue tenido por un falso profeta por la mayoría. Se retiró un poco con la cabeza baja.

Pasan seis años y la reforma de Josías llega al cénit. En la reforma y limpieza del Templo han encontrado el libro de la Ley, una parte de nuestro actual Deuteronomio. Ello es motivo de una renovación de la Alianza realizada por el pueblo como una sola voz. Desde entonces se centraliza todo el culto en Jerusalén y se anulan todos los santuarios locales. La reforma se lleva por la fuerza, desde arriba, se impone y se exige la práctica de la Ley hasta en sus más pequeños detalles ahora codificados.

En un primer momento Jeremías se comprometió con la reforma. Parecía providencial. Pero tardó en darse cuenta de los peligros que entrañaba su realización y se pasó pronto a la oposición. Era una religión implantada por la fuerza, politizada, legalista y superficial. La unicidad de santuario estaba convirtiendo el templo en algo mítico y fetichista. La religión lejos de ser algo vital se había convertido en elemento institucional. Era la muerte de la religión.

Su misión profética consistió en una lucha a muerte por conseguir aquello mismo que la reforma se proponía; no por la fuerza exterior, sino por el convencimiento y conversión de conciencias. Lo mismo, pero no por los caminos humanos sino por el camino divino. Ello le obligó a criticar en ocasiones duramente la misma reforma. Los cc.7 y 26 reflejan esta situación.

De nuevo un largo silencio de trece años se produce en la actividad profética de Jeremías. Llegamos al a.609. Las intrigas políticas internacionales conmueven todo el oriente próximo. Necao, Faraón egipcio, quiere dar el golpe mortal a la agonizante Asiria. Sus ejércitos suben por la costa filistea. En Meguido son frenados por las escasas huestes del alevoso Josías. Lamentable fracaso del piadoso rey, que allí encuentra la derrota y la muerte. Allí, en Meguido, quedaron sepultados el rey, su reforma y la fe en el dogma de la rígida retribución personal. ¿Si fue piadoso, por qué ha muerto en la mitad de sus días sin ver terminada su buena obra de reforma religiosa? Jeremías le llora amargamente.

Jerusalén toma como sucesor a su segundo hijo, Joakaz, de sentimientos semejantes a los de su padre. Pero Necao, derrotado en Karkemis, lo depone a su vuelta hacia Egipto y entroniza al primogénito Eliaquín, a quien cambia el nombre por el de Joaquín. Este volvió a iniciar la corriente de sus abuelos Ajaz, Manasés, Amón. Era lo pretendido por Egipto, de quien fue tributario por tres años.

El a.602 Joaquín pretende independizarse de Asiria aprove-

chando la revuelta de Siria contra Nabucodonosor. Fallido intento. Jerusalén es saqueada, robados los objetos y tesoros del templo y Joaquín va camino del destierro. Bajo circunstancias y condiciones que nos son desconocidas, Joaquín vuelve a gobernar en Judea y vuelve a levantarse contra Asiria al poco tiempo. Este espíritu egiptófilo lo llevó a la catástrofe. La paciencia del coloso se agotó. Jerusalén es asediada y Joaquín muere durante el asedio. Tres meses después cae Jerusalén; de nuevo el templo es expoliado y el nuevo rey Jeconías, su familia y la élite de la sociedad llevados al destierro. Entre ellos van los profetas Zacarías y Daniel.

La actividad de Jeremías durante este período fue intensa. Desde la batalla de Karkemis, en que escribió una sátira mordaz contra el faraón egipcio Necao (c.56), no dejará de repetir constantemente que no hay nada que esperar del lado del Nilo y de aconsejar la sumisión a Nabucodonosor. Religiosamente constituyó la oposición constante al movimiento idolátrico de Joaquín y al culto vacío del pueblo. Su palabra sonaba displicente a todos los oídos. Jerusalén sería destruida y ellos llevados al destierro. Azotes, cepo, cárcel fue el salario de su predicación. Sus conciudadanos de Anatot traman su muerte. Descorazonado, maldecirá el día de su nacimiento y se enfrentará al mismo Dios. ¿Por qué tiene que ser él quien predique destrucción al pueblo que ama?

Para más forzar al rey escribe sus predicaciones y se las envía a Joaquín. Este las quema y el profeta debe volver a escribirlas y tiene que esconderse para salvar su vida. Poco después le echará en cara su despotismo, irreligiosidad y le anuncia que tendrá la muerte y sepultura que se merece un asno (32,13-19). Muere en el asedio, como dijimos. Su hijo Jeconías es llevado al destierro y queda en el trono Sedecías.

La docilidad de éste al rey caldeo fue breve. Jeremías sigue exhortando al pueblo a la conversión y amenazándole con el destierro. Habían visto la primera prueba. Todo inútil. Se enfrenta a un pueblo de oídos sordos y corazón de piedra. La suprema catástrofe se cernía como una tétrica sombra sobre sus cabezas.

En el gobierno Sedecías era voluble y sus improvisados consejeros, imperitos en política, se dejaban seducir por los aires egipcios. A pesar de sus constantes consultas a Jeremías, el a.588, hostigado por el faraón Hofra, se lanza contra Nabucodonosor. El ejército babilonio, triunfante de Asiria, se decide a dar la gran batalla hacia el sur. Toma todas las ciudades de Judá y asedia Jerusalén. Ante el contrataque de Hofra, levanta el sitio y se lanza contra Egipto venciéndole en sus mismas fronteras. De vuelta, renueva el asedio.

Durante este tiempo Jeremías sufre un auténtico martirio. Consultado por Sedecías, su respuesta era invariable: rendíos. Los cortesanos tratan de eliminarlo a toda costa. Descorazona al pueblo, decían. Y lo encarcelaron, lo maltrataron, quisieron acabar con él en una cisterna...

Después de dieciocho meses de asedio, en unas circunstancias terroríficas en que las madres comían asados a sus propios hijos y bebían sus propios excrementos... Sedecías huye con su familia y es apresado en Jericó. Sus hijos son asesinados ante él uno a uno; a continuación le sacan los ojos y es llevado prisionero a Babilonia. Un mes más tarde la ciudad era saqueada, demolida, incendiada y muchos de los principales masacrados. Los demás caminan cautivos a Babilonia. Tan sólo unos pocos, la gente sencilla y marginada quedó allí abandonada, para que cultivara los campos. Jeremías, que estaba prisionero, es puesto en libertad, y Godolías, amigo de Nabucodonosor y de Jeremías, puesto en el trono.

Fue por poco tiempo. Dos meses después moría asesinado. Muchos temen la revancha y huyen a Egipto llevándose consigo a Jeremías. Según la tradición allí muere nuestro profeta seis años más tarde apedreado por sus propios compatriotas.

Este es el hombre cuyos escritos vamos a comentar y a situar histórica y teológicamente. El hombre cuyo recuerdo permanecerá vivo en toda la tradición veterotestamentaria como el mártir de su pueblo, el profeta del destierro y que llegará hasta el N. T. con todos los honores de gran profeta.

Su presencia en la Liturgia como predicador, profeta y teólogo del mesianismo le han convertido en auténtica figura y tipo

del Mesías paciente e inspirador de los cánticos del Siervo de Yahveh del Deuteroisaías.

La garantía de autenticidad crítica de sus escritos es de un valor excepcional. Hoy es conclusión segura que Jeremías escribió o dictó a su secretario Baruc los cc. 1-25 y 30-31. Los capítulos intermedios, del 26 al 45, es la obra biográfica que hizo Baruc de Jeremías. Están en prosa contrastando con los otros capítulos escritos en poesía por el mismo Jeremías. Del 46 al 52, si se exceptúan los cc. 50-51 del tiempo del destierro, son oráculos contra las naciones, cuyo núcleo central, al menos, es auténticamente jeremiano.

La obra redaccional dificulta llegar hasta los últimos detalles, tal y como acontece en casi todos los libros inspirados. Sin embargo, de pocos libros se podrá decir como de éste que reflejan fielmente la vida y pensamiento de su autor, bien directamente bien a través de su íntimo Baruc.

Su pensamiento doctrinal y teológico aparecerá en el comentario a las lecturas bíblico-litúrgicas. Allí encontraremos lo común y lo peculiar de este profeta, al que se han dado toda clase de apelativos. Y es que su personalidad es tan honda y sencilla, tan fuerte y sentimental, tan humana y tan divina, que nadie puede acercarse a él sin quedar prendado en las redes de su dolorosa simpatía.

Lo más encantador de sus escritos es que no nos transmiten verdades religiosas sino una religión encarnada en una vida, en la suya propia. Si en Jesús la palabra se hizo hombre, en la persona de Jeremías se transparentó el corazón de Dios. Por eso los evangelistas al pintar a Cristo tendrán ante sí la hierática figura de este profeta.

Vocación profética

1,1.4-10 (1,4-9/1,4-10/1,4-5.[17-19]).

Antes de narrarnos su vocación, el profeta nos dice quién es. Su nombre, frecuente en el A. T., es Yirmeyahu=Yahveh exalta. Su familia, sacerdotal, era descendiente del gran sacerdote davídico Abiatar, desterrado por Salomón al oponerse a su coronación y sustituido por Sadoc. Su pueblo natal era Anatot, ciudad levítica de la montaña perteneciente como Jerusalén a la tribu de Benjamín. Allí fue dedicado un altar cananeo a Anat, hermana de Baal, de ahí le vino su nombre.

Jeremías comienza su libro con la expresión "Palabras de", típico hebraísmo para expresar no sólo lo que nosotros entendemos por "palabras" sino también las acciones y acontecimientos. Las palabras de Jeremías son, ni más ni menos, su propia historia. Y su historia biográfica comienza por la llamada de Dios.

La vocación es en la vida de todo hombre lo que da sentido a toda su actividad. Confundir la vocación puede suponer el fracaso total de una personalidad. Jeremías a los veinte años tiene clara conciencia de cuál sea su vocación. Ha sido llamado para ser profeta de las naciones.

Los grandes pioneros del espíritu han dejado constancia de su vocación, de su encuentro con Dios, en el que han comprendido la misión de su vida. Cada uno a su estilo, de forma diferente, pero con certeza, seguridad y eficacia. Es una profunda experiencia interior de lo divino y humano en estrecha intimidad inadecuadamente expresada después mediante los medios físicos de que disponemos. La descripción externa es irreal. La experiencia interna tan real como el pan y el agua que comemos y bebemos.

Jeremías se sabe conocedor de Dios al mismo tiempo que ha sido conocido por El. Conocimiento que es amor. En el lenguaje hebreo se conoce con el corazón. Este conocimiento amoroso ha hecho de él un consagrado, algo dedicado exclusivamente a Dios y separado de todo lo demás.

Aunque fue a los veinte años cuando tomó conciencia de todo

esto, fue también entonces cuando descubrió en su intimidad con Dios —Dios se lo reveló, decimos nosotros— que este sentido de su vida estaba ya prefijado desde eterno en los planes de Dios, desde antes de que fuera formado en el seno de su madre.

Esto le hace temblar. Se ve sencillamente un hombre. Quisiera ser como uno de tantos; como un niño pequeño que no sabe hablar. Tímido por naturaleza, está muy lejos de ofrecerse voluntario como Isaías. Pero el imperativo divino está por encima de sus sentimientos naturales. "Yo estaré contigo para salvarte". ¡Qué hermosa experiencia de intimidad y presencia de lo divino en lo humano!

Yahveh sale responsable de cuanto diga. El pondrá en su boca lo que ha de decir y la fuerza para decirlo. Para ello debe primero purificarla con el simbolismo de tocarla con su mano. Desde ahora su misión está bien clara. Con la antítesis de construir y destruir sabe que deberá enderezar todo camino torcido y profundizar en la revelación, incluso con nuevas revelaciones. Sabe que tiene que hablar porque su conciencia no puede soportar lo que contemplan sus ojos: idolatría, enoteísmo, perversión de costumbres... Tiene que hablar y tiembla. ¿Y qué hombre no? Es la violencia de esa lucha interior entre las exigencias de la fe y la debilidad humana. Hasta Cristo sudó sangre. Así son los auténticos llamados, los genuinos profetas.

La fuerza del "Yo estoy contigo"

1,17-19 ([1,4-5.]17-19).

La presente lectura bíblica es el complemento de la anterior. Su continuación lógica interrumpida bruscamente por las dos visiones de la vara de almendro y la olla hirviendo relativas a su misión.

Parece como si el profeta, consciente de su vocación, hubiera oteado el panorama a todos los niveles y se hubiera sentido acobardado. La vocación era clara. Pero ahí estaban los pueblos

poderosos, cuya actuación debía interpretar teológicamente desde la fe yahvista. Sobre todo, su propio pueblo. Los reyes de Judá, los príncipes, los sacerdotes, la masa del pueblo... Quizás acudió a su mente el recuerdo de su familia sacerdotal desterrada de Jerusalén a Anatot.

Humanamente su vocación era una locura. Y de nuevo siente el "Yo estaré contigo para salvarte". No es cosa suya, es de Yahveh. ¡Qué difícil resulta actuar como hombre en las cosas de Dios! Hay que arremangarse, decimos nosotros. Cíñete tus lomos, decían ellos. Es el ponerse en manos de Dios a ciegas, pero con la evidencia de la fe. A una con Yahveh nadie podrá derrumbarlo. Sería el fracaso de Dios. Y se siente fuerte con la fortaleza que da la presencia viva y eficaz de Dios en el hombre, comparada a una ciudad fortificada, a columna de hierro o muro de bronce.

Pero esta certeza y seguridad de fe no es humana y el hombre es hombre. ¿Por qué ha de extrañarnos que Jeremías insistiera? Está convencido, pero le faltan las fuerzas. El salmista gritará en situación semejante: "el auxilio me viene del Señor".

Si comparamos la vocación de Jeremías con la de Isaías y Ezequiel, pronto constataremos las diferencias. Aquí no hay grandes teofanías sino sencilla y profunda intimidad divina. No hay ofrecimiento sino más bien reacción en contra. El profeta no actúa desde arriba, ofreciendo oráculos, sino de medianero soportando las exigencias divinas y la oposición humana.

Sin embargo, hay algo inconfundible en toda vocación, en toda misión divina de cara a los demás. Este algo es el destino de la persona desde el momento de la concepción, aunque no aflore sino en determinados momentos y circunstancias y no actúe ininterrumpidamente o del mismo modo. Este destino implica necesariamente una constante y progresiva intimidad con Dios, que lleva consigo, la historia es testigo, abandono, contradicción y persecución por parte de los hombres.

Esto es ser llamado. Jeremías es el profeta que mejor nos lo ha dejado traslucir. En medio de un ambiente de abandono social, de hostilidad religiosa y de persecución natural sentirá el "Yo estaré contigo", la fuerza de su vocación.

Listo para sentencia

2,1-13 (2,1-3.7-8.12-13).

Con esa prudente seguridad que nos ofrece la crítica literaria e histórica nos atrevemos a decir que estamos ante el primer oráculo de Jeremías, su primera intervención como profeta en la vida pública de su pueblo. Sus palabras son una voluntariosa colaboración a la reforma deuteronomista iniciada por Josías. Sus imágenes y estilo están en línea con los profetas anteriores a él, especialmente Oseas. Diríamos que es un valiente principio, una presentación en sociedad con el respaldo del rey y de la tradición profética.

Sus palabras no debieron resultarles tan extrañas como el joven que se las proponía. A nosotros, en cambio, deshabituados a aquel lenguaje, son éstas y no él las que nos resultan difíciles y expuestas a cualquier arbitraria interpretación.

Jeremías, profeta para las naciones, comienza por Jerusalén, corazón de toda malicia. Aunque él se sintiera tartamudo ante el imperativo divino, inicia su mensaje con la mejor táctica oratoria. Se expresa dentro del género literario de la Alianza y su ruptura, vigente en el derecho internacional durante el segundo milenio y principios del primero antes de Cristo. Es el llamado esquema "RIB" = rivalidad, litigio. Sus elementos constitutivos son la convocatoria del acusado y testigos, revisión histórica de los favores, cargos formulados y ultimátum o declaración de guerra. Jeremías alterará en su espontaneidad los elementos, pero conservará la fuerza convincente del esquema.

Comienza recordándoles la época del desierto y su entrada en Canaán, la Tierra Prometida. Era ya por entonces casi un tópico considerar la época del desierto como el noviazgo y desposorios de Yahveh con Israel. En la rusticidad y aislamiento del desierto, la fe estuvo prácticamente incontaminada viviendo un ambiente de milagrosa providencia, idealizado posteriormente por los representantes del yahvismo.

Eran algo "santo" para su "Baal". Algo segregado en propiedad de Yahveh. Las primicias de entre todas las naciones. Por lo

mismo, algo intocable, propiedad exclusiva de Dios. Quien osare apropiárselo era digno del castigo divino. La legislación levítica se lo recordaba constantemente: Lev 23,10-14; 22,10-16.

Estas bondades de Dios continuaron en la tierra prometida; tierra que, comparada con la desértica estepa del Sinaí, manaba leche y miel por la fertilidad de sus campos. Quizás tuviera el profeta ante sí el vergel de Jericó, lo primero que contemplaron aquellos cansados ojos nómadas.

Como contrapunto, ahí están sus infidelidades. En lugar de ser el "Santo de su Baal o Señor" se fueron tras la muchedumbre de baales. Confundieron a Yahveh con las fuerzas de la naturaleza; a Dios con la técnica o las exigencias de una sociedad de consumo. Y con inusitada valentía de principiante culpa a los sacerdotes depositarios de la Ley y responsables del culto sacrificial a Yahveh y de la ilustración del pueblo mediante la consulta al Efod, a los urim y a los tummim; a los "pastores" o dirigentes políticos por haber llevado al pueblo a la apostasía y alianzas extranjeras; a los profetas a precio, los cortesanos e institucionales, por vender su palabra engañosa según el gusto de los baales de la tierra. Todos los dirigentes son culpables. Dicho así, claramente, en voz alta, delante de ellos.

Enfáticamente reclama la presencia de los cielos como testigos de la maldad de su esposa. Siempre la naturaleza unida a los destinos del hombre. Y con esa imagen tan conocida en Palestina de las cisternas les hace ver lo absurdo de su pecado: preferir cisternas agrietadas de aguas corrompidas a frescos y perennes manantiales de aguas cristalinas. Ese es Yahveh. La fuente de agua viva que brota hasta la vida eterna. La imagen sigue manteniendo la fuerza como el frescor de sus aguas. Quien tenga sed que venga a mí.

Jeremías no pronunció la sentencia. Lo dejó listo para sentencia. Quien tenga oídos para oír que oiga.

La otra cara del díptico

3,14-17.

Vimos la doble vertiente de la vocación de Jeremías: edificar y plantar de un lado y del otro desarraigar y asolar. La perícopa anterior tenía un claro matiz peyorativo, condenatorio, exigente. Ahora, en todo el capítulo tercero, nos encontramos con la otra cara del díptico. Y dentro de él dos perícopas injertadas por una tercera mano críticamente discutibles. Una de ellas la forman los versículos de la presente lectura.

Por más que ha pretendido unírseles al resto del capítulo no existe otro punto de contacto que el término hebreo "sub"=conversión, metanoia, eje central de todo este capítulo tercero. Como el pensamiento y línea estilística son netamente jeremíanos hemos de pensar que nos encontramos ante un oráculo de consolación del Jeremías posterior a la ignominiosa caída de Jerusalén insertado aquí por el redactor final de la obra.

Lo realmente significativo es su sentido mesiánico reflejado en la expresión "en aquellos días", característica en la literatura profética para designar los últimos tiempos. Su contenido está en perfecta consonancia con los oráculos promisorios y mesiánicos del libro de Isaías.

En realidad Jerusalén había sido destruida; el arca de la Alianza, símbolo de la presencia de Yahveh en medio de su pueblo y de la que se decía ser su trono, había sido descuartizada no por su contenido sino por el oro de que estaba recubierta. La tradición no quiso recordar este hecho bochornoso y aseguraba, de acuerdo con el apócrifo de que se hace mención en el 2 Mac 4, que había sido escondida por el propio Jeremías en el monte Nebo. Varias e infructuosas excavaciones arqueológicas se han hecho en este sentido. Jeremías la sabía desaparecida para siempre y con ella su carácter mítico: "¡Oh el arca de Yahveh... Oh el Templo del Señor!" En la Nueva Jerusalén, en la Iglesia, ni la echarán de menos ni harán otra. Dios mismo será presencia viviente en Jerusalén: "Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los tiempos".

Por otra parte, el Dios que los había dispersado los reuniría "nominatim", uno de aquí y dos de allá, hasta formar ese resto escogido y fiel a través del cual se cumplirían todas las promesas patriarcales y davídicas. En manos de Dios está tanto la felicidad como la desgracia. El es quien traza el camino a sus elegidos a través de cualquier acontecimiento próspero o adverso. El será quien sustituya a los antiguos pastores mercenarios por pastores auténticos según su corazón, de acuerdo con el modelo davídico.

Después del destierro babilónico Yahveh mandó a su pueblo excelentes pastores como Zorobabel, Esdras y Nehemías. Pero aquel pequeño rebaño no terminaba de cumplir la predicción de Jeremías. No conseguía multiplicarse y fructificar en una comunidad floreciente y pujante. Tuvo que venir el Buen Pastor y enviar al Resto fiel de los últimos tiempos a predicar el evangelio a toda criatura. Hacer de la semilla más insignificante el árbol más pomposo, la Iglesia, su cuerpo místico, el Cristo total.

La superstición del templo

7,1-11.

Con esta perícopa se inicia en la obra de Jeremías una nueva sección formada por oráculos fragmentarios. Poseen en común el reflejar una mixta situación histórica, moral y religiosa. La actual recopilación fue obra de los discípulos de Jeremías.

El piadoso rey Josías había muerto. En el trono se encontraba el impío rey Joaquín. Asiria estaba a punto de agonizar y Egipto, aunque perdiera en Karkemis, se encontraba fuerte y ambicioso. Eran unos tiempos de inestabilidad a todos los niveles.

Cien años antes, frente al ataque de Senaquerib, Isaías había garantizado la inviolabilidad de Sión. Roto el sitio por razones maravillosas y extraordinarias, Jerusalén libre, las palabras de Isaías se habían convertido en el dogma de la seguridad. Jerusalén y su Templo eran la mejor y única garantía de estabilidad.

Jeremías se presenta bruscamente en un día de fiesta a la entrada del atrio exterior al interior, donde se reunía el pueblo para los sacrificios. En nombre de Dios va a romper la superstición de la ciudad y del Templo. A recordar que el dogma de la inviolabilidad no es garantía absoluta sino condicionada. Deben arrepentirse y convertirse. Sólo los rectos de corazón entrarán en el reino de Dios. Rectitud de vida, no slogans publicitarios.

La rectitud de vida supone el cumplimiento de unas obligaciones sociales y morales. A nivel social les recuerda, a modo de ejemplo, los casos más desahuciados e indefensos como es el tríptico: extranjero, huérfano y viuda. Moralmente les echa en cara los sacrificios de sus hijos inocentes a Molok y la ruptura de la Alianza yéndose tras otros dioses: idolatría, inmoralidad, injusticia.

Ellos se fiaban de palabras engañosas. No las de Isaías, sino su interpretación incondicional hecha por los falsos profetas. Jerusalén y el Templo son inviolables sólo si su vida es recta. Entonces será cuando Dios habite en medio de ellos y será su presencia lo único que la hará inviolable.

Los judíos habían hecho una doble religión. La personal y particular llena de toda clase de abominaciones y la oficial, ritual, externa y cúltica, la yahvista tan minuciosa y pomposa como vacía. Con la segunda pretendían justificar la primera y tanto más escrupulosos eran en la observancia de las minucias cúlticas cuanto más sucia estaba su vida individual y social. Se refugiaban en el culto para ocultar sus asquerosas vidas. Habían hecho del Templo una auténtica guarida de ladrones, el refugio donde los malhechores podían sentirse seguros. Jeremías les grita con toda viveza: "atención –es Palabra de Yahveh–, que yo lo he visto". A Dios no se le puede engañar.

Jesús recurre a este lugar profético, cuando expulsa a los vendedores y cambistas del Templo, si bien dándole un nuevo sentido. El Templo, en definitiva, ni es tapadera de vidas sucias ni lugar de transacciones. Es el trono de Yahveh; es la casa de oración; es el lugar donde el hombre puede encontrarse a gusto con Dios y dialogar con él. Ir al templo por otros motivos o con otras intenciones, atravesar sus umbrales con el cuerpo erguido

y el corazón retorcido es atraerse sobre sí la palabra justiciera de Dios a través de Jeremías o Jesús. "Si al presentar tu ofrenda ante el altar..."

"A oídos sordos..."

7,21-26 y 7,23-28.

Antes ha ridiculizado la falsa confianza en el Templo. Ahora son los sacrificios los que atraen su atención.

Estaban perfectamente regulados en los siete primeros capítulos del Levítico. Eran voluntad divina. Ello no quita que Jeremías se remonte a los tiempos antiguos, a la época ideal en las relaciones amorosas entre Yahveh y su pueblo. Entonces lo que Dios les pidió fue obediencia, que "escucharan su voz", que caminaran por el camino que El les señalara.

Podemos decir que, al principio, la religión hebrea fue esencialmente interior, aunque no exclusivamente. Lo importante era obedecer la palabra de Yahveh plasmada en la legislación mosaica, pues Moisés había sido la boca de Yahveh, su profeta. El recuerdo de los cultos egipcios y la asimilación de los cananeos fueron haciendo del pueblo hebreo un pueblo litúrgico y, sin apartarse de las directrices de Moisés, fueron ampliando la Ley con las nuevas exigencias. Tampoco eso era malo. Era voluntad de Yahveh manifestada a través de los escritores inspirados y los profetas.

La malicia radicaba en el desorden. En realizar los sacrificios sin escucharlo a él a través de sus profetas –hermosa concepción de la inspiración profética. Por eso sabe que tampoco le van a escuchar a él. Ello no le impedirá seguir hablando y proclamando con toda claridad la voluntad de Yahveh señalando el único y verdadero camino que puede conducirlos a la salvación.

Su lenguaje es antitético, absoluto y radical; el propio de la literatura semita cuando pretende realzar con viveza un determinado aspecto. Pero no es exclusivo. Entenderlo según las formas

gramaticales de hoy sería falsificarlo. Es un lenguaje enfático e hiperbólico donde lo que se pretende es realzar la necesidad de las disposiciones interiores en contraposición con el formulismo externo.

El culto y la liturgia han de ser expresiones de una interioridad, transparencias vivenciales de una fe, signos visibles de la comunión con Dios. Esto es lo que el profeta dijo, lo que el pueblo no quiso escuchar, porque la sinceridad había sido arrancada de sus bocas. Su vida, su religión, sus sacrificios, su culto eran una mera simulación, una falsedad hipócrita, una mentira a los ojos de Dios. "No te escucharán... no te responderán..., porque endurecieron su cerviz". Jeremías detecta el mal no ya sólo como acción pecaminosa concreta sino como auténtica situación de maldad, como estado pecaminoso del que sus acciones eran el mejor testimonio. Es el único profeta que tuvo esta conciencia del pecado como situación. Y esto era mucho peor que las simples acciones concretas.

Como inocente cordero

11,18-20.

Por vez primera nos encontramos con la interioridad de un profeta contada por él mismo. Una autoconfesión de sus sentimientos más profundos, de sus luchas y temores, de sus sufrimientos, dudas e incomprensiones. Constituyen estos relatos un género literario nuevo, cuya presencia en la Biblia se la debemos al profeta de Anatot.

En forma de monólogos consigo mismo o de diálogo atrevido con Dios el profeta deja transparentar un poco aquello que le desborda en su misión carismática. Nunca fue predicado ni quizás conocido durante el tiempo que vivió. A modo de diario íntimo, fue la mejor herencia que recibieron sus discípulos y con ellos nosotros después de su muerte. Salpicadas entre los capítulos 11-20 podrían ser comparadas con la piedra preciosa escondida en el campo. Quien sabe descubrirlas las lee y relee, las

mima con su reflexión abierta hasta verse, en ocasiones, en ellas reflejado.

Ellas nos descubren el "Getsemaní" de Jeremías durante el reinado del impío rey Joaquín; ellas nos permiten conocer científicamente la vivencia de una vocación, la fuerza inspirativa del espíritu, la lucha interior debida a la desproporción existente entre lo humano y lo divino. Uno de esos muchos modos y maneras como Dios nos ha hablado en el A. T.

Las circunstancias históricas que motivaron esta primera confesión de Jeremías fue todo un complot tramado por sus propios de Anatot para eliminarlo. Descendientes del humillado Abiatar no podían ver con buenos ojos el sacerdocio jerosolimitano; todavía menos que uno de los suyos fuera a predicarles a ellos. Quizás los directivos de Jerusalén hicieran recaer sobre ellos la responsabilidad de aquel indeseable vocero de destrucción. Sea como fuere, amigos y familiares conjuran contra su vida. Al enterarse, el profeta se vuelve agradecido a Dios que le ha avisado.

El shock experimentado le hizo reflexionar sobre su misión y el sentido de la existencia humana. Ajeno a todo, su actitud había sido la del cordero que es llevado incautamente al degolladero. El Siervo Paciente y Cristo volverán a servirse de esta imagen. En perfecto contraste pintará los ardides para lincharlo de aquéllos que creía sus íntimos. Hasta su nombre querían borrar de la tierra. "Talemos el árbol", destruyamos su vida con muerte violenta.

La situación de soledad y abandono, de duda e incomprensión puede ayudarnos un poco a penetrar en la sicología religiosa y humana del profeta. Solo, acude a Dios pidiendo no misericordia sino justicia. Entre líneas se escucha el angustiado "por qué, Dios mío" del que sufre y cree. No sabe cómo va a salir de esta situación. Sí sabe, en cambio, que lo que traman contra él no es por ser Jeremías sino por ser "profeta de Yahveh". Triunfar de él sería mofarse de Yahveh, pues su causa es la causa de Yahveh. ¡Triunfa, Señor!, diríamos nosotros. ¡Véngate, Yahveh, contra ellos!, gritará Jeremías. Es una misma súplica con unos mismos intereses hecha desde el Antiguo o Nuevo Testamento.

Jeremías pidiendo venganza contra sus enemigos y Cristo perdonándolos en la Cruz, ambos ofrecieron sus vidas por el "venga a nosotros tu Reino". ¿Cómo podía triunfar Yahveh sin vengarse de sus enemigos?, pensaba Jeremías. Amándolos, responderá la revelación en Cristo seis siglos más tarde.

Judá, la faja podrida

13,1-11.

Otra novedad en el lenguaje profético: servirse de una acción simbólica para mejor captar la atención y comprensión de sus oyentes.

Las llamadas acciones simbólicas podían tener realidad fáctica o sencillamente realidad literaria u oratoria, la misma que poseen los personajes de una parábola. Dada la mentalidad experimental y concreta del pueblo hebreo era éste uno de los modos más realistas y expresivos de hacerle comprender otras verdades menos tangibles, más espirituales. Confundirlas con artificios mágicos es algo trasnochado, ya que la acción simbólica no es eficaz en sí misma; la fuerza de su simbolismo le viene de Dios, que actúa directamente y al margen de la acción simbólica.

Con el simbolismo de la faja podrida Jeremías da un tono dramático a su predicación. Parece imposible que Jeremías realizara fácticamente dicha acción. "Ferat" está identificado en la Biblia con el río Eufrates, a mil kms. de Jerusalén. Ir y volver por dos veces en aquellas circunstancias bélicas era todo un sueño. Identificar "ferat" con el rio Fará a seis kms. de Anatot, aunque posible, desvirtúa el simbolismo del destierro babilónico tan en la mente del profeta. Pensar que Jeremías tuvo una visión, carece de todo apoyo crítico. Pensamos sencillamente que Jeremías interpeló a su pueblo con lo que podíamos llamar una parábola en acción.

Lo importante, sin duda, es el contenido de esta acción simbólica que Jeremías presenta como interpretación personal del mismo Yahveh. La faja, prenda vistosa y de lujo, que caracterizaba a su portador, es identificada con el orgullo y la soberbia de Judá, sus murallas, su Templo, su culto, sus riquezas. Escogida para ser "mi ornamento", mi fama y mi orgullo, mi alabanza y renombre, la "faja" de Yahveh, que es Judá e Israel, se ha podrido con sus prostituciones sagradas, su idolatría y su sincretismo religioso. Una y otra vez, con cuantos recursos tiene a su alcance, Jeremías reprocha con amargura y tristeza, con frialdad e insistencia irreductibles los pecados típicos de Judá, su encontrarse como actualmente se encuentran por "no escuchar" a Yahveh su Dios.

La amenaza no puede ser más drástica. "Este pueblo malvado, que se niega a escuchar..., será como el cinturón que ya no sirve para nada". La historia profana se encargó de realizar este vaticinio profético. Competencia de Jeremías fue interpretarlo desde el ángulo de la fe como la consecuencia del total abandono político-religioso de Yahveh al pueblo que primero lo abandonara a El, haciendo alianzas con los pueblos vecinos y aceptando gustoso el culto idolátrico y el costumbrismo pagano.

Jerusalén, la virgen profanada

14,17-22.

Quien sólo escuchara las diatribas y oráculos conminatorios de Jeremías estaría expuesto a formarse un concepto muy equivocado de este profeta. Tal sucedió a sus amigos de Anatot. Lo mismo debió acontecer con los dirigentes y gran parte del pueblo de Jerusalén. Lo tenían como enemigo del pueblo, del culto, de la seguridad política y social.

Jeremías no era éste. Sólo él sabía cuánto amaba a su pueblo y con cuánta ilusión buscaba evitar su ruina. Sólo él conocía lo violento que le resultaba predicar los desagradables sucesos que vendrían inevitablemente.

No sabemos si en una liturgia penitencial con motivo de una guerra o si realmente durante el asedio de Jerusalén Jeremías necesitó desahogarse ante el pueblo y, al hacerlo, es consciente de cumplir con la voluntad de Yahveh.

La situación pintada por el profeta es más que trágica. Al pie de la letra se cumplió en los últimos dias que precedieron la caida de Jerusalén bajo las tropas de Nabucodonosor. En el campo, muertos a espada; en la ciudad, muertos de hambre. Sacerdotes y profetas vagan como borrachos sin rumbo ni respuesta. Jerusalén es una joven doncella mortalmente herida. Los ojos acusadores de todos se volvían hacia Jeremías. Ya podía estar a gusto y satisfecho; sus amenazas se estaban cumpliendo.

Pero Jeremías les dice que día y noche se deshace en lágrimas. Que es él el primero en sufrir por cuanto acontece y por cuanto tiene que anunciar. El ama a su pueblo. No quiere su ruina, sino su salvación. ¿Acaso es culpa suya que Yahveh los castigue por sus pecados? ¿Es sádico porque busque su liberación amenazándolos con el castigo si no se convierten?

Y como uno más afectado por la desgracia nacional se vuelve suplicante a Yahveh con un lenguaje no menos fuerte y provocativo que el usado para calar en su pueblo. ¿Es que se te ha atragantado Sión? Y si esto no es posible "¿Por qué..., por qué...?" Parece como si quisiera hacer responsable a Yahveh del caótico fin de su pueblo.

Sabedor de donde estaba el remedio es el primero en reconocer el pecado colectivo del pueblo, condición indispensable de reconciliación. Padre, dirá el hijo pródigo, he pecado contra el cielo y contra ti. Jeremías recuerda a Yahveh su Alianza. Si el pueblo perece es Yahveh quien perece; si su trono, Jerusalén, es desprestigiado, el desprestigio redundará en quien sobre el trono se sienta, Yahveh. Por amor a su nombre Yahveh no podía rechazarlos.

Qué hermosa plegaria de solidaridad con el pueblo, de reconocimiento de la debilidad humana y de total confianza en Yahveh comprometido en la Alianza.

Crisis vocacional

15,10.16-21.

Sin ningún género de duda tenemos aquí las auténticas y genuinas palabras del profeta Jeremías. Un desahogo duro, enfadado, casi diríamos blasfemo si no conociéramos ya un poco a la persona y su estatura sicológica y humana. Es la descripción patética de una crisis interior vocacional. Algo que, como la testarudez de Tomás apóstol, tanto bien ha hecho a la posteridad.

Jeremías, por ser fiel a su vocación, se siente un fracasado, un hombre de pleitos y contiendas, piedra de contradicción y objeto de maldición por parte de todos. A pesar de que su vida y misión la ha ejercitado sin intereses ni egoísmos, sin aquello que es precisamente objeto de litigio entre acreedor y deudor. Como otro Job, cansado de una lucha aparentemente estéril y dramática, se acuerda del desdichado día en que su madre le parió para odio y hostilidad de todos.

También recuerda los principios de su vocación, aquella luna de miel en que la palabra de Yahveh era como miel para su boca y alegría para su corazón; cuando sentía sobre sí la presencia protectora de su Dios; aquel "Yo estaré contigo", su nombre pronunciado sobre él. ¡Qué tiempos aquellos!, parece decir el profeta.

Poco debieron durar. Pronto el profeta espontáneo, alegre y comunicativo tuvo que sufrir el ostracismo social. Forzado por la mano de Yahveh, en contra de su tendencia natural, por pura vocación, se sintió lleno de la ira de que era simplemente portador para su pueblo. Es el puesto donde la sociedad coloca tarde o temprano a todo aquél que se pone incondicional al servicio de Dios.

Lo rabioso de la situación es que no fue algo ocasional, transitorio o esporádico. Los desprecios, calumnias, irrisiones e incomprensiones han llegado a ser algo connatural, una llaga crónica e incurable.

¿Dónde está Yahveh? ¿Dónde su reconfortante presencia? Jeremías lo compara a una de esas torrenteras alucinantes de

Palestina, que se desbordan en invierno y al momento de la necesidad y sequía las encuentras vacías e inservibles. Lo ve lejos, inconstante, como algo en lo que no se puede fiar. ¿Le ha fallado Yahveh?

No. Allí está para responderle, para renovarle su vocación. La respuesta de Yahveh le llega a través de su conciencia ya serenada. Ahora vuelve a ver claro, como al principio, más realísticamente si cabe. Por eso de nuevo Yahveh vuelve a él y le confirma en su vocación garantizándole su presencia protectora, su "yo estaré contigo", aquel "te basta mi gracia" que dirá a Pablo de Tarso.

Seguirán luchando contra él, le perseguirán manos perversas y puños opresores, todos apuntarán contra él. Intento vano. Porque "Yo estaré contigo para salvarte". Jesús orará: "No te pido que los saques del mundo, sino que los libres del mal". A Jeremías se le exige lo mismo: "tú no te conviertas a ellos, que sean ellos quienes se conviertan a ti". Encarnación sí, pero no para que el Hijo deje de ser Dios, sino para que el hombre se convierta en hijo de Dios.

Base de la verdadera personalidad

17,5-10 (17,5-8).

Esta sección de la obra de Jeremías nos pone en contacto no con nuevas ideas, pero sí con un estilo nuevo, inesperado, el estilo así llamado sapiencial. Sentencias cortas; ideas base; principios generales, reflexivos; aforismos y refranes de fácil comprensión popular. Algo muy semejante al salmo 1.º de influjo jeremiano.

En su ubicación actual hemos de reconocer que está fuera de todo contexto y que el estilo no es el más parecido al de Jeremías. Sin duda, algún discípulo, redactor tardío, dio nueva forma y expresión a los dichos de su maestro. Con dos partes netamente diferenciadas se inculca la verdadera justicia en la primera mientras en la segunda se da respuesta a un supuesto interro-

gante: por qué se da esa desproporción aparente entre la fidelidad y la felicidad.

El género literario de la primera parte es el tan impresionista paralelismo antitético, el realce de una verdad en oposición a su contraria. En este caso lo opuesto y maldito es la confianza en la carne, en el hombre en cuanto debilidad, contingencia e impotencia. Con una imagen popular sobradamente conocida de todos sus oyentes y consagrada por la literatura sapiencial se compara el hombre a esos raquíticos arbustos esporádicamente nacidos en las estepas desérticas de Palestina y que nunca llegan a bien por los asfixiantes calores y la ausencia del más elemental jugo vital. La imagen está en la misma línea de los wadis secos y las cisternas agrietadas. Es la realidad del hombre abandonado a sus propias fuerzas.

Lo positivo, por contraste, es el hombre en manos de Dios. Quien pone su confianza en el Señor. De nuevo las imágenes en juego. Pero ahora es ese sauce llorón plantado junto a las corrientes de las aguas, enraizado en el mismo caudal, frondoso y fecundo en medio del estío en año de sequía. Siempre el agua como símbolo de la vida y fecundidad.

¿Qué es lo que le hizo expresarse así a Jeremías, sentar las bases de la verdadera vida participada en Dios como los sarmientos de la vid? Probablemente el fracaso de la reforma de Josías y la importancia que en tiempos de Joaquín se daba a las alianzas extranjeras tanto egipcias como asirias. El pueblo de Dios debe saber, de una vez para siempre, que su única fuerza, la fuerza de su verdadera religión, le viene única y exclusivamente de Dios. Es la gratuidad del espíritu y la esencia de la religión.

¿Por qué entonces prospera el impío mientras el justo padece?, parece preguntarse el profeta en nombre de sus oyentes. Jeremías se refugia en lo inexplicable de los juicios divinos y en la radical malicia del hombre. Son su corazón y sus entrañas la raíz de todos los males. El mismo no se conoce. Sólo Dios le sondea hasta en sus más recónditas profundidades. Sólo él puede dar a cada uno lo que se merece, aunque el hombre no pueda comprenderlo. Por eso, para Jeremías, lo realmente importante es la interioridad. Es el profeta de la religión interior.

La arcilla del alfarero

18,1-6.

Dándose un paseo por el lado sur de la ciudad, Jeremías entra en casa del alfarero. Conversa, observa y en un determinado momento se queda admirado del cariño del alfarero hacia el barro que sus manos moldean. Si algo le sale mal, en vez de tirarlo vuelve a moldearlo hasta hacer algo grato a sus ojos.

Obsesionado, como estaba, por la salvación de su pueblo ha comprendido el valor significativo de lo que sus ojos contemplan. Se levanta y va a decir a su obstinado pueblo lo que, según su conciencia, Dios le ha revelado. Es frecuente en los profetas interpretar estos acontecimientos banales como visiones divinas. Son unas preciosas y aleccionadoras enseñanzas sobre el modo cómo se hacía vida en el profeta la divina inspiración.

La visión trascendente que Jeremías tuvo de aquella visita al alfarero era clarividente. Yahveh y su pueblo jugaban el mismo papel que el alfarero y el barro. La imagen, por otra parte, tampoco era nueva. La tradición había visto siempre a Yahveh creando al hombre de arcilla igual que un alfarero. Los pueblos vecinos en sus literaturas mitológicas poseían la misma imagen creacional.

Lo realmente nuevo de Jeremías es que lo que Yahveh ha hecho y le ha salido mal es su propio pueblo. En sus manos está el destino de Judá e Israel. Puede hacer de él lo que mejor le plazca. Isaías y Pablo se sirven asimismo de esta imagen para mostrar la omnipotencia divina frente al hombre, que es nada, barro en manos de Dios.

La rebeldía histórica del barro, de Judá con relación a Yahveh yéndose tras otros dioses y otros pueblos es un contrasentido, un no-sens. Jeremías se lo hace ver claramente. Deben ponerse en manos de Yahveh, de su profeta, con la misma docilidad que el barro se pone en manos del alfarero. Yahveh podrá deshacerlos, estrujarlos, pero nunca aniquilarlos. En sus designios de amor sólo busca como el alfarero crear una pieza de la que él mismo esté orgulloso. En el transfondo se sienten las actuales

desgracias por que pasa el pueblo e incluso la situación del destierro. Necesitan fe, creer que todo ello es necesario en esa obra de moldeamiento purificatorio hasta hacer de su obra un Pueblo Santo.

La imagen no va más allá. Bajar a detalles; contraponer lo amorfo del barro con la libertad del hombre o el posible capricho de un alfarero con la indefectible y justa voluntad divina es pretender decir lo que ni el profeta ni Dios pretendieron enseñarnos.

Conspiración

18,18-20.

Si hemos de hacer honor a la verdad, lamentamos sinceramente la selección de algunas lecturas bíblicas tan desconectadas de su contexto literario e histórico, que las hace prácticamente incomprensibles o cuando menos las expone a las más arbitrarias interpretaciones.

Tal es el caso de la presente. Comparable a un salmo de súplica e imprecación con todos los elementos clásicos de su género, se le han suprimido los tres últimos versículos (21-23) por disonar de nuestra mentalidad cristiana del s. XX, pero básicos en el pensamiento veterotestamentario e imprescindibles para comprender otros pasajes semejantes del A. T. así como los salmos de súplica y el progreso de la revelación. Es crear, sin pretenderlo, un falso angelismo, que no tardará en convertirse en profundo bache cuando se pretenda leer a los profetas "sin seleccionar".

El v. 18 describe al enemigo en acción. Una nueva conjura semejante a la de Anatot (11,18-23) y por idéntico motivo: su mensaje. Ahora es el pueblo quien, confiado en las tres instituciones dirigentes de Israel, sacerdocio, sabios y profetas, pretende acusar a Jeremías con su propia palabra. Con Cristo se pretenderá hacer lo mismo (Mt 12.13). Jeremías es, una vez más, el clásico ejemplo del Cristo doliente.

Objetivamente considerado el caso había motivos para ello. Toda su predicación era una blasfemia contra la enseñanza tradicional confirmada por el gran profeta Isaías y atestiguada por la historia: la inviolabilidad de Sión y el Templo. La teocracia hebrea estaba fundamentada sobre esta fe y estas instituciones fundamentales. ¿Por qué este "loco" negaba la providencia de Yahveh sobre su pueblo amenazándolo con la destrucción y el destierro? La conjura, seduciendo a la opinión pública, era perfecta.

El profeta se siente humanamente indefenso. Su única fuerza y garantía es el "Yo estaré contigo". Sin salida humana, en peligro y fracasado en su predicación, sólo le queda refugiarse en Yahveh, cuyo apoyo le ha sido firmemente prometido y renovado. A él acude. Esto es oración, abandono, santidad. La nota característica de los "pobres" de Yahveh.

Jeremías no ataca directamente estas instituciones; las sabe expresión de la voluntad divina, aunque no el modo de desempeñarlas. Su queja es una humana justificación a los ojos de Yahveh. El sabe cómo ha orado por ellos, cómo ha intercedido intentando por todos medios alejar de sobre sus cabezas el mal inminente que sigue amenazándoles. No ha intentado otra cosa que librarlos de la ira divina y en pago es acusado de traidor y sacrílego. Es la tragedia íntima de toda su vida. De la vida de cuantos por vocación tienen que recordar en voz alta, a tiempo y a destiempo en expresión paulina, las exigencias humano-divinas contra los intereses creados de los individuos y de los pueblos.

Crujiente vivencia de la vocación

20,7-9.

De nuevo ante una crisis vocacional de Jeremías. Inimaginable si él no nos lo hubiera revelado en estos apuntes de su intimidad que llamamos confesiones. La crisis más fuerte, más dura y gracias a la cual poseemos una experiencia de lo que realmente

es e implica una vocación, en qué consiste vivencialmente la inspiración profética y el "fortiter et suaviter" de la acción de Dios en juego con la libertad humana sin que comprendamos nunca el cómo. Es uno de los pasajes más reveladores de toda la literatura profética.

La intimidad de Jeremías queda al descubierto. Con la imagen más atrevida que encontramos en toda la Biblia acusa a Dios de haberle engañado, de haberle seducido sin que él pudiera hacer nada en contra: como se engaña y seduce a una joven virgen para luego dejarla tirada en la cuneta. "Me sedujiste, me forzaste, me violaste". Incomprensible. Y, sin embargo, real.

Se le prometió estar con él. Se le envió a construir y destruir. Hasta el presente sólo había hablado de destrucción convirtiéndose en el hazmerreír de todos, al no cumplirse sus palabras. ¿Dónde estaba el construir que se le prometió? Está decepcionado, engañado. Su único grito fatídico es siempre "violencia..., opresión". Lo que parecía una vocación de amor se ha convertido en una dictadura, en una imposición.

En su humana debilidad decidió olvidarse para siempre de Yahveh, no volver jamás a hacer de profeta. En el ligero lenguaje moderno diríamos que quiso presumir de no creer en nada ni en nadie. Y justo en ese crítico momento, cuando cree que ya todo está resuelto, se encuentra aprisionado entre su libertad y el poder de la Palabra. Algo intrínseco que se apodera de él, que le domina, le vence y se le impone de nuevo desde dentro con la fuerza y calor de un fuego devorador. Quizás tuviera ante sí el recuerdo de ese calor sicológico que nos abrasa en los momentos de duda y crisis hasta llegar a producir fiebre.

"Intentaba contenerlo y no podía". Difícilmente podría decírsenos con mayor fuerza en qué consiste ese impulso irresistible que llamamos unas veces vocación y otras inspiración según la finalidad de dicho impulso. Nunca podremos confundir las reflexiones personales de cualquier hombre, profeta o no, con la voluntad de Dios, que se manifiesta de todos modos, incluso a veces a través de esas reflexiones personales que se imponen con tal evidencia, que, aun deseando evitarlas, hay que anunciarlas por necesidad interior, por imperativo divino.

A nosotros es imposible seleccionar esta acción conjunta de Dios y el hombre o delimitar las fronteras de lo divino y lo humano. Tan compenetrado se encuentra que con razón la Iglesia, cuando nos habla de los libros inspirados, nos asegura que son todo obra de Dios y todo obra del hombre. Es una auténtica simbiosis de lo humano y lo divino con vistas a la redención de los demás. Igual acontece con la vocación. Admitamos sumisamente el misterio sin curiosear en lo divino. Dios quiere al hombre confiado en El, no seguro de sí mismo.

Jeremías al final de sus días vio cumplirse todas sus profecías, todo cuanto Yahveh le había anunciado. Sin quizás percatarse de ello, desahogándose ante un papiro, construyó en el concatenaje de la revelación la más consoladora experiencia de lo divino. El sembró y regó, para que otros recogiéramos los frutos. Así son los caminos de Dios.

Nueva crisis exterior: todos al acecho

20,10-13.

Jeremías, en esta última pincelada de sus confesiones, sigue reflejando la dolorosa situación de quien amontona a sus crisis interiores las amenazas exteriores, la persecución y el odio a muerte.

El contraste es sorprendente. En sus crisis interiores se revela contra el mismo Dios; le apostrofa con expresiones y gritos de protesta que ninguno de nosotros osaría repetir. Algo desconcertante para nuestra mentalidad cristiana. Cuando la crisis es exterior, aunque venga de sus íntimos, la postura de Jeremías toma un ritmo y orientación totalmente distintos. Se siente seguro en su interior, lo realmente importante para él, porque Yahveh estará con él "como fuerte soldado".

Esta diferencia tan radical en Jeremías entre sus crisis interiores y exteriores, entre sus propias dudas y fracasos y las amenazas que le vienen de fuera ha despistado a más de un crítico que

ha querido dislocar esta perícopa de la anterior. No hay lógica, se dice, entre la desesperación anterior y esta total confianza en Yahveh. Como si el profeta, en un conflicto real de sentimientos, en un desahogo espontáneo y crujiente de su sicología maltrecha, tuviera que medir las palabras dentro de una lógica aristotélica.

Jeremías se sabe objeto de un nuevo complot. La gente que cuchichea por doquier buscando la ocasión para matarlo. Lo mismo acontecería siglos más tarde a Jesús de Nazaret. Los amigos, más prudentes y ladinos, esperan con sorna el momento de verlo caído para terminar de aplastarlo. Es la situación casi continua de su vida. No se queja a Dios. Le basta recordar la promesa del día que lo llamó. Yahveh es omnipotente y justo, conoce la más profunda intimidad personal, por ello espera confiado y seguro la derrota de todos sus enemigos. Es la creencia básica de la retribución terrena. Para ellos no existía más.

Terminará con una invitación litúrgica a todos cuantos quieran escucharlo a que alaben a Yahveh, a que reconozcan su acción salvadora, que ya ve proféticamente realizada en él. Jeremías, testigo del dolor por el nombre y la palabra de Yahveh, se ofrece, asimismo, como testigo anticipado de la salvación y glorificación que Yahveh le ha de otorgar en esta vida, ya que su causa, su defensa, la justicia de su vida entera la ha puesto en manos de Yahveh. Su confianza es total. Jamás Dios abandonará a quien en él se confía.

"¡Ay de los pastores que dispersan!"

23,1-6 y 23,5-8.

Las nefastas predicciones de Jeremías estaban a punto de cumplirse. Son los últimos años de Sedecías y quizás Jerusalén estuviera ya bajo la presión del cerco. Ha ido hablando de los reyes anteriores en sucesivos oráculos condenatorios. Le había llegado el turno a Sedecías. Jeremías tampoco lo absolverá, pero

dará a su oráculo un tono esperanzador y mesiánico, aquello que se necesitaba en aquellos trágicos momentos en que todo estaba a punto de derrumbarse. La autenticidad de este oráculo es tan segura que hasta los mismos extremistas lo considerarán como el único oráculo mesiánico de Jeremías.

Se comienza con un "¡Ay!" de amenaza que abarca tanto a los pastores, sucesores davídicos, como al pueblo, a quien ellos han extraviado con la colaboración de las autoridades subordinadas tanto civiles como religiosas llevándolos a la apostasía, a la idolatría y... al destierro ya inminente. Todos los últimos pastores de Judá tuvieron un fin trágico. El pueblo fue al destierro.

Rompiendo con la dinastía davídica Yahveh mismo se hace cargo del rebaño, de su pueblo, de aquel resto que queda fiel después del castigo purificador. Rígido con las clases dirigentes, será benévolo con las ovejas descarriadas. El las reunirá, las hará volver a su aprisco, la Tierra de Promisión, para que de nuevo crezcan y se multipliquen. El pueblo es su propiedad y no lo abandonará. A su frente pondrá nuevos pastores que las pastoreen, pero siempre bajo la égida y guía personal de Yahveh. Zorobabel, Esdras, Nehemías... fueron esos pastores hasta...

Hasta que "lleguen los días". Con un salto profético providencial, sirviéndose de la expresión clásica para expresar los tiempos mesiánicos, Jeremías salta por encima de todos estos pastores ordinarios, aunque fieles, hasta llegar al vástago legítimo de David que Yahveh mismo suscitará y pondrá como rey sobre su pueblo. Es una instauración de la monarquía davídica por caminos completamente nuevos. Los caminos de la prudencia, la justicia y el derecho sobre la tierra.

El mesianismo de Jeremías estaba estrechamente ligado a la tierra, a la historia. "Aquellos días" eran en su pensamiento una determinada época en que un individuo concreto, un vástago suscitado, instauraría la auténtica teocracia en la que Yahveh fuera efectivamente "Señor" y el pueblo, Judá e Israel unidos, disfrutarían de la tan anhelada paz y justicia que durante siglos había sido pisoteada. Sería una restauración de la dinastía davídica no tanto sobre bases políticas cuanto religioso-morales en base a la Alianza. El nombre de este vástago será, en un juego de palabras, Sedecías al revés en hebreo. Sedecías era "Yahveh es mi justicia". El nuevo rey se llamará "Yahveh es *nuestra* justicia". Es el cambio del egoísmo en caridad.

Conociendo el curso de la historia y el progreso de la revelación nosotros sabemos que esta esperanza y promesa de Jeremías sólo en Cristo se cumplió y de un modo que sobrepasó infinitamente todas las previsiones humanas. Yahveh no sólo ha sido nuestra justicia en el pleno sentido ya expresado por Jeremías, que incluye presencia y acción salvífica, sino que se ha hecho "Dios con nosotros", Emmanuel.

Los vv. finales 7-8, repetidos en 16,14-15, son un claro testimonio de su situación ambulante e independiente del resto del oráculo. El redactor final los colocó aquí haciendo ver que el futuro misterioso que iniciará el vástago y que comenzará con la vuelta del destierro será de tal magnitud, que el gran acontecimiento del Exodo, punto clave en la historia del pueblo, quedará convertido en simple recuerdo tipológico de esta nueva liberación de todas las esclavitudes humanas. El vástago se llamó Jesús, que quiere decir Salvador.

Una retractación a tiempo

26,1-9 y 26.11-16.24.

Hemos unido intencionadamente la presentación de dos lecturas, porque tanto crítica, histórica como literariamente constituyen una sola unidad incomprensible si lo hiciéramos por secciones. El hecho histórico que reflejan parece ser el mismo de 7,1-11 ya comentado. Por eso aquí intentaremos tan sólo completar lo allí expuesto evitando cualquier repetición innecesaria.

Destaquemos, en primer lugar, que aquí es Baruc quien nos narra lo acontecido, realzando, de un modo especial, las consecuencias que se siguieron de la predicación del maestro. "Reo es de muerte". Quien lo dice no es el pueblo ni los jueces sino personas muy interesadas en la economía de la religión, los sacer-

dotes y profetas cultuales que vivían del Templo y sus prevendas. Lo más hiriente fue escuchar la comparación del templo de Jerusalén con el de Silo.

Silo había sido la capital provisional en tiempos de los Jueces. Allí radicaba normalmente el arca, aunque la perdieron por la malicia de los sacerdotes en una de las guerrillas contra los filisteos. Más tarde, en tiempo de David, Silo quedó arrinconada en el olvido. Comparar a Jerusalén con Silo era culpar abiertamente a sus sacerdotes y predecir la ruina de la ciudad y del Templo. Para ellos equivalía a decir que Yahveh era impotente para salvarlos. Era una auténtica blasfemia. Idéntico razonamiento se hará en tiempos de Jesús y por los mismos representantes del pueblo ante el Templo herodiano de Jerusalén. Una vez más Jeremías, con las circunstancias de su vida, se convierte en genuino tipo de Cristo.

El Jeremías de las Confesiones se destapa aquí con toda valentía. Es la fuerza de quien está con él. Como Jesús después del discurso del Pan de Vida no se retracta, aun a costa de su vida, sino que confirma sus palabras precisamente porque no son suyas sino del que le ha enviado en contra de su propia voluntad. Confirma así, con el sacrificio de su propia vida si fuere preciso, el carácter divino de su misión profética. El, que había tenido la osadía de increpar al mismo Dios. Pero ahora no es él, sino la fuerza de ese fuego devorador que lleva dentro de sí, la fuerza del espíritu, la misma que obligará a decir a Pablo: "¡Ay de mí si no anunciare el evangelio!"

Por fortuna, los encargados de la justicia no eran ni los sacerdotes ni los profetas sino los jueces y los ancianos. Y ante la acusación falsificada, por incompleta, de los interesados en el culto, de haber hablado en contra de la ciudad, omitiendo maliciosamente el que lo había hecho también en contra del Templo, los ancianos del pueblo rearguyen, aunque no aparece en estas lecturas, con el recuerdo de lo acontecido un siglo antes con el profeta Miqueas. Pronunció la misma amenaza, el pueblo le hizo caso y Jerusalén se libró. Quizás la liberación que ellos conocieran en tiempos de Senaquerib. Eso era lo que pretendía ahora Jeremías.

Por otra parte, su disposición a morir si preciso fuere antes que contradecir la palabra de Dios y su acusación de estar acumulando sangre inocente sobre sus cabezas, sobre la ciudad y todos sus habitantes, debió conmocionar a aquellos jueces con menos intereses creados que los sacerdotes y profetas. Unánimemente reconocen que no es reo de muerte porque ha hablado en nombre del Señor nuestro Dios. Otro caso paralelo encontramos en el N. T. en los Hechos de los Apóstoles 6,11-14; 21,27-31.

Extraordinaria reacción motivada, sin duda, por el mismo Dios, que le prometió librarlo de todos sus enemigos y que nos enseña, sin pretenderlo, el fuerte influjo que las palabras de los profetas ejercían en la historia y tradición del pueblo escogido. Es un extraordinario argumento sobre la formación de los libros sagrados y la así llamada canonicidad o conciencia que el pueblo iba adquiriendo de que determinados libros eran palabra de Dios a través de sus altavoces humanos.

Una vez más el enviado de Yahveh, gracias a la fuerte influencia de Ajicaz, instrumento en manos de Yahveh y hermano de Godolías, el futuro gobernante impuesto por Nabucodonosor, que volverá a sacar de la cárcel a Jeremías cuando el pueblo haya sido llevado al destierro, siente sobre sí la verdad de la palabra de Yahveh "Yo estaré contigo". No son milagritos circenses, es la verdadera acción salvífica de Dios a través de cuantas circunstancias humanas concurren en dicha acción.

Ananías, el yugo y el ridículo

28,1-17.

Uno de los interrogantes de más difícil respuesta es, sin duda, cómo distinguir un verdadero profeta de aquél que no lo es. En este relato biográfico debido a la pluma de Baruc no se da una respuesta teórica, pero sí un ejemplo concreto del triunfo del verdadero profeta de Yahveh sobre quien presumía de ello sin serlo; un cara a cara entre Jeremías y Ananías.

En Jerusalén había tenido lugar una coalición de reyezuelos

para conspirar contra Babilonia. Jeremías, en una parodia irritante, coloca sobre su cuello el yugo de madera con que se uncen los animales a los instrumentos de trabajo y se presenta ante esos embajadores en el Templo anunciándoles, exactamente en contra de todos sus planes, el modo cómo van a ser tratados por Nabucodonosor. Llevarán sobre sí el yugo babilónico. La impresión no pudo ser más fuerte.

Ananías, profeta cultual y cortesano, no puede permitir lo que él considera un insulto contra las instituciones nacionales e internacionales allí reunidas. Con idénticas palabras a las de Jeremías garantiza que dentro de dos años volverán de Babilonia los deportados con los tesoros del Templo y Jeconías al frente. Hoy sabemos que a Jeconías seguía considerándosele como auténtico rey de Judá en el destierro por una mayoría.

Jeremías, a la vez irónico y prudente, le responde con un "amén", con un "ojalá sea como tú dices", pero... Era el pero de toda la tradición profética, que estaba contra el oráculo de Ananías. El anuncia la paz. Los verdaderos profetas han anunciado preferentemente el castigo, porque buscan no el halago sino la conversión. Los anunciadores de prosperidad deben probar su veracidad con el cumplimiento. Ananías, siguiendo su impulso humano, toma el yugo del cuello de Jeremías, lo rompe sobre sus rodillas como simbolismo de la ruptura del yugo babilónico antes de dos años. Jeremías, prudente, se retira en silencio. No siente con seguridad cuál sea la voluntad de Yahveh.

"Después..." vino la palabra del Señor a Jeremías. Maravillosa precisión. El verdadero profeta no pretende imponerse, ni siquiera a costa de su prestigio. Cuanto hace es movido por Dios. Jeremías, reflexivo, comprendió lo falso del vaticinio de Ananías y vuelve a él.

El ha roto un yugo de madera, de hierro lo pondrá Yahveh sobre todas las naciones. "Escúchame", le dice. Yahveh no te ha enviado. Has engañado a este pueblo con falsas promesas. No eres su profeta. Como confirmación, este mismo año morirás. Ananías moría a los dos meses. Era como la pena de muerte a que estaban condenados los falsos profetas ejecutada esta vez directamente por Dios.

Ante estos acontecimientos reseñados no por Jeremías sino por su discípulo, para que no dudemos de la veracidad de los mismos, nunca más se podrá decir que los profetas son los teorizantes de la religión. Se jugaron en múltiples ocasiones su propia vida a cara o cruz. Es esta decisión, ese no hablar sino cuando Yahveh les da conciencia de poseer su palabra, ese cumplimiento irrefragable de determinadas predicciones, esa conducta intachable y ese desinterés personal hasta el extremo de menospreciar su propia vida lo que distinguió a los profetas de Yahveh de quienes no lo eran. No siempre se disponía ni se dispone de todos estos elementos de juicio. Por eso, antes de canonizar a alguien como profeta de su tiempo, hemos de ser muy cautos y analizar objetiva y desinteresadamente las circunstancias que lo entornan.

Curación de la llaga engangrenada

30,1-2.12-15.18-22.

Profeta de destrucción y descuaje, Jeremías había sido constituido igualmente profeta de salvación y resurgimiento. Por culpa de los dirigentes y del pueblo, en su vida parecían resonar tan sólo los fatídicos augurios de destrucción. El mismo se había quejado a Yahveh de ello, de haberlo engañado cumpliendo por su mediación sólo el lado fatídico de su promesa vocacional. En los cc. 30-31 escuchamos la respuesta de Yahveh cumpliendo la otra parte de la misión jeremiana. Para mayor garantía, pensando sobre todo en la posteridad, Yahveh le manda lo deje consignado por escrito. Nosotros hoy conocemos estos escritos de Jeremías con el "Libro de la consolación".

Que sean genuinos de Jeremías está hoy fuera de toda duda. Cuándo hayan sido puestos por escrito es algo que compete a la crítica literaria e histórica aún en desacuerdo. Aunque quizás originariamente refleje la situación de los primeros años de Josías y se refiera sólo a los desterrados del reino del Norte,

para nosotros, dada la adición inspirada de "Judá", tienen un sentido más completo y totalitario querido expresamente por Dios.

La situación de los desterrados, del pueblo, es calificada, sin paliativos excusantes, de incurable. Es el resultado de la multitud de crímenes y pecados cometidos. Hasta los amigos lo han olvidado. Humanamente nada se puede hacer. Parece como si Dios disfrutara haciendo realzar la insalvable situación del hombre frente a su gracia misericordiosa. La liberación del pecado, del mal y sus consecuencias, es obra exclusiva de Dios. Las medicinas humanas podrán aliviar el dolor, nunca sanar la herida. Es un duro golpe al orgullo humano, máxime en nuestros días, pero así es porque así Dios nos lo ha revelado.

Cuando el hombre toma conciencia de esta su situación y la acepta tal cual es, sólo entonces "Yo cambiaré su suerte".

Y Jeremías, con un lenguaje claramente litúrgico, describe la suerte de los repatriados en la Nueva Jerusalén. Sus llantos se cambiarán en cantos de alegría y alabanza, sus hijos se multiplicarán según la promesa abrahámica, la asamblea —qahal— estará firme y constante en su presencia, sus enemigos serán castigados y nunca más volverán ellos a ser despreciados. Son las ilusiones y esperanzas de siempre expresadas en terminología cúltica.

Como colofón de esta restauración, una vez más se habla del príncipe que saldrá de ella y a quien Dios mismo acercará a sí. Porque si él no lo acercara, ¿quién se atrevería a hacerlo? Sin duda todo es obra exclusiva de Yahveh, que tanto acercó al hombre a sí que no dudó en hacerse hombre para que el hombre pudiera ser Dios. Entonces fue cuando de verdad ese "vosotros" atemporal se convirtió en genuino Pueblo de Dios y el "príncipe", acercándose a Dios, encarnó en sí la monarquía y sacerdocio. Zorobabel llenó estas dos condiciones, pero sólo como tipo del verdadero Mesías.

Vuelta y restauración

31,31-37 (31,31-32a.33-34a.31,31-34).

El lenguaje de Jeremías se tiñe de folklórico colorido cuando tiene la dicha de poder anunciar a su pueblo la restauración. Las dos lecturas que hemos asociado en el comentario reflejan dos momentos de esta salvación: el anuncio de la vuelta y el pueblo ya en camino.

Si los profetas han insistido una y otra vez sobre los mismos temas y con idénticas imágenes no es para que nosotros busquemos, permítasenos la imagen, la quinta pata al gato, sino para que, al igual que ellos, reflexionemos una y otra vez sobre las mismas verdades con matices distintos, para que calemos cada vez más en el amor que Dios nos tiene como pueblo; para que, de algún modo, como aquel auditorio de Jeremías o de cualquier otro profeta, volvamos de nuestra soledad y destierro hacia El.

El recuerdo del desierto, de la liberación de Egipto, símbolo de todos los destierros y liberaciones vuelve ahora a ser el lugar donde los escapados de la espada, el "resto" encontrará la gracia, que es como decir que encontrará a Yahveh. Y esto no porque ellos "hayan vuelto" sino porque vuelve Yahveh a manifestárseles como en el Sinaí. Es entonces cuando el pueblo conocerá y experimentará el amor y gratuidad divinas. El mismo del principio, porque el amor de Dios es eterno y no conoce quiebra; el amor permanente que abarca a la totalidad del hombre, su antes y su después, aunque el hombre lo aperciba tan sólo en determinados momentos de su historia. La iniciativa sigue siendo de Dios; el hombre se encuentra con ella pensando que es Dios quien le sale al paso. Pero Dios siempre está ahí amando; somos nosotros quienes no siempre nos percatamos de su presencia amorosa y salvífica.

"De nuevo te edificaré y serás plantada". Es el cumplimiento divino a la promesa que hiciera a Jeremías el día que lo llamó para mensajero suyo. Es el fundamento de la esperanza del pueblo. Con triple "todavía" se le confirma al pueblo en sus más sagradas esperanzas de restauración yahvista.

Una imagen nueva atrae nuestra atención. Es el cambio sufrido en el comportamiento de los centinelas. Anunciadores constantes de peligros, invasiones y guerras ahora deberán dedicarse a anunciar la llegada del amanecer, en que todos procesionalmente suban a Jerusalén para las celebraciones litúrgicas pacíficas. Era la mejor garantía de paz y justicia desde dentro y desde fuera. Nacional e internacionalmente. Viviendo con el Dios del amor que reencontraron en el desierto, la paz estaba totalmente garantizada.

El grito de alegría es todo un himno. La salvación del "resto" es la reunión de todos los exilados y su vuelta triunfal a la Nueva Sión. Los confines de la tierra eran para ellos el norte de Palestina, para nosotros es la creación entera.

En este peregrinar hacia la Nueva Tierra prometida nadie quedará excluido, ni siquiera los lisiados e impedidos como serían los ciegos, cojos, preñadas o paridas. Todos... una gran multitud retorna. La contraposición es perfecta. Cuando marchaban camino del destierro, las lágrimas fueron el pan de sus desdichas. Ahora volverán "consolados", protegidos y gozosos en su Dios. No tendrán que buscar la roca del primer éxodo, Yahveh irá conduciéndoles de oasis en oasis, por un camino llano y entre torrentes de agua. El antiguo éxodo ha quedado totalmente superado.

Broche de oro: Yahveh será para ellos un padre; ellos, para Dios, no sólo serán un hijo sino "su primogénito", con todas las bendiciones y predilecciones de su amor paternal.

La Nueva Alianza

31,31-34 y 31,31-37 (31,31-32a.33-34a).

Sencillamente nos encontramos ante el testimonio espiritual de Jeremías, síntesis de su pensamiento y de su obra, antífona de laudes en la liturgia kerigmática del N. T. Uno se siente manchado, como Moisés al borde el Sinaí, y quisiera descalzarse de sus

impurezas antes de penetrar este santuario de la intimidad de Jeremías, la más alta cumbre de la divina revelación.

En este "oráculo del Señor", repetido cuatro veces en tan corto espacio, Jeremías resume y sintetiza toda la experiencia de su vida íntima y toda la enseñanza de la historia; el doble rail por donde circula cualquier existencia humana.

La lección histórica era contundente. Una Alianza gratuita y condicionada en el Sinaí; unas estipulaciones grabadas en los medios de escritura propios de la época, unos trozos de piedra o pizarra; cerca de mil años de continuas y renovadas violaciones por una de las dos partes, el pueblo de Israel. Los esfuerzos desesperados de la otra parte, la misericordia divina, por soldar la obcecación humana habían resultado vanos en un delicado respeto a la libertad humana. Los últimos intentos de Josías habían sido una total frustración y su muerte el signo visible más elocuente. La religión encarnada en la Alianza se había ido vaciando poco a poco hasta quedar reducida a un cascarón artifical y huero, encubridor de los más abominables desórdenes.

Jeremías, en su aislamiento social y humano, en su experiencia vital de lo divino, había saboreado lo agridulce de la comunicación con Dios, el centro neurálgico de la verdadera religión. Quiso decirlo, proclamarlo a voz en grito al pueblo que tanto amaba y por quien tanto sufría. Como otro Pablo, como tantos místicos, sintió la incapacidad de expresar la experiencia de lo divino. Tuvo que recurrir a las formas de su época, al lenguaje de los suyos, a los sencillos elementos tradicionales que tenía a su alcance para anunciar por vez primera y única antes de Cristo en qué consistía la verdadera religión. Por fuerza, tenía que ser el polo opuesto a la practicada hasta entonces.

Si hasta ahora todo había sido ritual, externo, jurídico... escrito en tablas de piedra, para utilizar su misma expresión, "llegan días" en que la religión será personal, interior, vivencial, sobrenatural. Escrita, sigámosle a él, en el mismo corazón del hombre. La ley de su vida será su propia conciencia, individual y colectiva, rectamente formada por el mismo Dios. Por un Dios que nos ha hablado por su Hijo. Por su Hijo que nos habla en la Iglesia, pleroma del Cristo total.

Los vv. 35-37 son la rúbrica final de la firmeza de la palabra divina; el argumento "ad absurdum" de la permanencia de esta Alianza Nueva entre Dios y el Israel del espíritu o de la fe. El amor y la misericordia divinas están tan firmes como las leyes que rigen las estrellas y lo inaccesible de la obra creativa de Yahveh. La relación Yo-tú, Dios-pueblo, podrá ser completa y perfeccionada pero nunca rota o aniquilada.

"Desde el pequeño al grande", sin ninguna distinción personal, todos conocerán a Dios. "Conocer" para Jeremías es como "creer" para el evangelista Juan. Es aceptar a Dios con todas las consecuencias y riesgos. Entonces no habrá pecados, porque todos estarán en Dios.

A este nuevo estado de cosas, a estas relaciones vivas y experimentales con Dios y los hombres, a esta humanidad —Israel y Judá— donde está ausente la hipocresía y el fariseísmo, las apariencias y el qué dirán, todos los subterfugios y disimulos, Jeremías llama el Pueblo de la NUEVA ALIANZA. Cristo la selló con su sangre. Miles de personas han derramado la suya por vivirla. Millones y millones siguen sirviéndose de ella como de tarjeta de invitación que les abra muchas puertas en la sociedad humana y, si posible fuera, también en la celestial.

Ya no haya posibilidad de nuevas alianzas. La de Jeremías se cumplió en Cristo. Ojalá cuantos llevan su nombre escuchen la voz de su conciencia en que Dios ha grabado indefectiblemente sus designios de amor, su voluntad salvífica universal.

Jerusalén mesiánica: retoño de justicia y derecho

33,14-16.

Con la presente perícopa somos nosotros quienes hemos dado un gran salto en la historia de Israel. Los tiempos de Jeremías han quedado muy lejanos. Sus vaticinios condenatorios ampliamente cumplidos durante los cincuenta años del destierro babilónico. Sus promesas de retorno y reconstrucción sólo en parte.

Ciertamente Yahveh los había devuelto a su tierra y a su patria. Ellos, el resto, con Zorobabel al frente, habían intentado la reconstrucción de la nueva teocracia judía. El fracaso parecía manifiesto. No pasaban de ser ese despectivo grupo de repatriados inaceptados desde dentro y desde fuera de su propia tierra. Estaban desilusionados.

La mayor parte de ellos se habían dedicado a construir sus propias viviendas y su propia fortuna. La reconstrucción del Templo y las murallas había quedado abandonada apenas echados sus cimientos. Era el testimonio más elocuente de su situación religiosa interior. Parece ser que muchos habían marginado definitivamente la herencia de su pasado religioso para comenzar a vivir como las demás gentes.

Para los que empezaban a desilusionarse y para quienes ya nada tenían que perder, un discípulo de Jeremías, un profeta anónimo, uno de los pocos fieles yahvistas que nunca faltaron en el pueblo de Dios, les dirige inspirado este oráculo del Señor. Tan falto de originalidad como lleno de fe, calca su mensaje en la promesa de Yahveh hecha a la casa de Israel y a la casa de Judá, en las palabras del gran maestro del pasado Jeremías (23,5-6).

"En aquellos días", no en los que ellos pretenden sino en los presentes en los designios de Dios —el mesianismo es cada vez más marcado— "y en aquella hora", la hora que aún no había llegado en las bodas de Caná de Galilea y que sonó poco después en la pasión de Jesús, Yahveh suscitará el legítimo vástago de David, que implante el derecho y la justicia en la tierra.

Su sentido quedó expuesto en Jer 23,5-6. Lo importante era la nueva revelación garantizando al pueblo la permanencia de la palabra de Dios que tiene que cumplirse. Intentando hacer más fuerza sobre sus oyentes, el profeta traslada la promesa hecha a ambos reinos solamente al del sur, a Judá, poniendo en primer plano su realización en Jerusalén. Hasta tal punto que se llamará "Yahveh nuestra justicia" no al vástago o retoño davídico sino a la propia Jerusalén.

Es una pequeña variante inspirada de gran valor, donde la justicia del Mesías se hace vida y realidad en el pueblo. Es algo

asi como el preanuncio del Cuerpo místico de Cristo en el A. T.; el por qué me persigues de Jesús a Pablo cuando éste iba camino de Damasco.

Jeremías encenagado en el aljibe

38,46.8-10.

La Liturgia ha escogido como última lectura del libro de Jeremías la narración del momento más tragico en la vida del profeta y en la suerte de Jerusalén. Esta, asediada; aquél, condenado irremisiblemente a muerte. Triste final en perspectiva de las dos cosas que más amaba Yahveh: su lugar santo y su pueblo encarnado en su profeta.

Visto de tejas abajo, Jeremías era exactamente aquello de que se le acusaba. Un desmoralizador de las tropas de resistencia, un enemigo del pueblo y de la paz aconsejando la rendición a los caldeos; un pájaro de mal agüero gritando por doquier que la ciudad sería víctima de la espada, el hambre y la peste. También a Jesús se le acusará de soliviantar al pueblo y ser enemigo del César.

En su forma de razonar, lo bueno o malo para el pueblo no era competencia de un exaltado cualquiera. Pertenecía a los representantes oficiales del pueblo. Ellos insisten en que la única salvación está en un celoso nacionalismo y en una resistencia militar a cualquier poder extranjero. Era exactamente el abandono de los designios y Alianza de Yahveh en manos de los medios y alianzas humanas. Era una defección de la fe. Así lo proclamará Jeremías a aquellos oídos sordos. Todo inútil. Debe morir este hombre, para que no perezca el pueblo entero. Como Herodes. Y acuden al rey para liberar sus conciencias.

Sedecias, completamente desbordado, hace su propia autocrítica; se define impotente total ante ellos y con un "ecce homo", ahí lo tenéis, preludia la escena de Cristo y Pilato. Jeremías es arrojado a un aljibe fangoso, que pasará a la literatura bíblica

como símbolo del sheol y de la muerte. Jeremías, se nos dice, "se hundió en el lodo" física, sicológica y simbólicamente. Ahora sí que estaba de verdad a las puertas de la muerte.

Con fina ironía, que nos recordará la parábola del Buen Samaritano, Baruc describe cuidadosamente quién va a ser la persona que salve al justo paciente: un criado, un eunuco, un extranjero etíope. Sus razones, ninguna. Sencillamente la conmiseración hacia el hombre que él considera justo. Frente a la venganza, cobardía o indiferencia de los connacionales del profeta, el buen secretario Baruc presenta la desinteresada, valiente y amorosa acción de Ebedmélek.

Sedecias, una vez más, hace lo que le dicen. Se sabe que tenía en gran estima al profeta, que lo consultaba secretamente, que intentaba seguir sus consejos en la medida de lo posible. Pero carecía de voluntad y bailaba cual maniquí en manos de quien quisiera moverlo. De hecho Jeremías fue sacado del sheol y de la muerte segura para poder continuar su misión salvífica en medio del pueblo que no quería comprenderlo. Es la velada tipología de la verdadera resurrección de Jesús.

De verdad, Jeremías ha sido por la tradición bíblica y eclesial como tipo genuino de Cristo. El personaje histórico en quien se inspiró el segundo Isaías para pintarnos al Siervo Paciente. El Profeta de la interioridad, de la Nueva Alianza. El hombre que se confesó públicamente hombre, para que nunca más hombre alguno pretendiera disimularlo bajo capa de santidad.

LAMENTACIONES

Escalofriantes consecuencias de la guerra

2,2.10-14.18-19.

Jerusalén fue tomada el año 587. Históricamente era el fin de un pueblo. Teológicamente parecía el fin de una religión. La palabra de Yahveh a través de su profeta Jeremías se había cumplido. En verdad, Yahveh había hablado. Jeremías había sido su verdadero profeta.

Esta constatación histórica y teológica fue origen de dos situaciones antagónicas. La de quienes todo lo daban por perdido y la de unos pocos que seguían viendo en ello la mano de Yahveh. Eran los verdaderos creyentes contra toda esperanza humana. Entre ellos, el autor de este cántico eclesiástico entresacado de las llamadas Lamentaciones de Jeremías.

El libro de las Lamentaciones está compuesto de cinco cánticos, obra de una misma pluma. La tradición judía y la cristiana junto con la versión alejandrina pensaron en Jeremías como autor. Algunos argumentos internos corroboran esta tradición común. Otros más decisivos de fondo y forma han confirmado la opinión contraria nacida en el s. XVIII. Hoy es opinión común atribuir estos cantos a un contemporáneo de Jeremías.

Escritas en verso, según el metro elegíaco, cada una de sus estrofas comienza por una letra del alefato. El sistema es, sin

duda, artificial y adolece de falta de espontaneidad. Su autor era consciente de ello, pero no hemos de buscar la explicación en una posible decadencia literaria. Todo lo contrario. Con un mérito literario y poético excepcional el poeta inspirado, teólogo de los acontecimientos, ha pretendido servirse de una forma mnemotécnica que permitiera a sus oyentes aprender y repetir con facilidad aquello que se les ofrecía. Por rebuscado que pueda parecernos, es lo suficientemente íntimo, fuerte, expresivo y directo como para reflejar el testimonio espontáneo de un testigo presencial.

El contenido doctrinal de los cinco cánticos está en línea con toda la predicación profética, especialmente jeremiana, de la que se presenta como su culminación. La ruina de Jerusalén y la suerte de sus moradores no es fruto casual de una fracasada política humana sino la culminación religiosa de todo un proceso de alejamiento humano-divino, que ha conducido al pueblo escogido a ese otro alejamiento simbólico del destierro. La lejanía de Dios les ha llevado a la lejanía del trono de Dios, de Jerusalén. Dios busca que esta experiencia física de soledad y distanciamiento divino les haga comprender la malicia afectiva y efectiva de su ruptura con Dios.

En la selección de que está compuesta la presente lectura se comienza presentando a Yahveh como el realizador de la catástrofe que padecen. Lo hecho por el ejército de Nabucodonosor ha sido obra exclusiva de Yahveh. Es la teología de la historia, que no es una historia falsificada sino una historia objetiva y verdadera contemplada desde la fe.

Bet. Los puntos neurálgicos de la vida del pueblo han sido destruidos por Yahveh. Es la pena de su pecado. Socialmente, sus pastizales pisoteados; militarmente, derruidas sus fortalezas; política y religiosamente, el descendiente davídico y sus príncipes humillados.

Yod. La situación interna de sus moradores no es mejor. El autor se fija en los dos grupos más significativos: las jovencitas, fuente de esperanzas, y los ancianos, garantía de prudencia y fidelidad. Unos y otras se sienten mudos y avergonzados, con los distintivos de duelo y dolor. No se atreven ni a levantar la

cabeza. Ellas parecen ancianas prematuras y sin esperanzas. Ellos, fracasados totales como guías del pueblo y responsables confesos de cuanto ha acontecido. Ahí están para risa y escarnio de los extranjeros.

Kaf. El profeta no es un observador crítico o justiciero. Es un hijo de Sión que padece en sus propias entrañas el dolor de su pueblo. Su mirar está estigmatizado con ojeras de muchos días. Su dolor es tan intenso e íntimo, que se siente hervir por dentro víctima de un cólico hepático. Física y moralmente se siente uno con el dolor de su pueblo. También él se confiesa pecador.

Lamed. A modo de ejemplo nos pinta una de las más estremecedoras escenas. Niños de pecho pidiendo algo que comer. Sus madres, secas, que no pueden darles nada de nada. Y los niños muriendo de hambre y sed por las calles o en el regazo materno. La tragedia aumenta al contemplar la muerte cebándose en estas víctimas inocentes.

Mem. Ni poéticamente encuentra nuestro autor algo semejante a lo que está padeciendo el pueblo de las predilecciones divinas. Su lamento es el tierno desahogo de un buen hijo que busca por todos medios consolar a su madre sin conseguirlo.

Num. Tiene que conformarse con señalar con el dedo a los culpables, los vanos y mentirosos visionarios que ocultan la herida ponzoñosa de su pueblo con falacias y retóricas, que les dejaban pingües ganancias. Sólo Jeremías había intentado curar la herida a costa de mucho dolor. Pero el pueblo prefería vivir del engaño adulador. Ahora sólo les queda aguantar que les hayan sido amputados sus miembros más importantes.

Sade. "Clama al Señor". Es el único camino de acercamiento a Dios.

Qof. Su llanto de arrepentimiento debe ser continuo, día y noche. El profeta no puede decirles más. Han pecado y deben sufrir la pena de su pecado. Cuál no debe ser la malicia del mal humano cuando el Padre, el Esposo, Yahveh tiene que castigarlos hasta esos límites casi inhumanos. Si Dios no nos lo hubiera revelado, jamás nosotros nos lo hubiéramos imaginado. Ahora lo sabemos. La liturgia nos lo recuerda con motivo de la Pasión de Jesús para ver si llegamos a comprenderlo y nos convertimos.

Mientras tanto el hombre, demasiado mecanizado, va perdiendo todos aquellos valores no computables en dinero. La palabra de Dios, bajo cualquier forma literaria, sigue interpelando al hombre de todos los tiempos. O la escuchamos proféticamente o sentiremos sobre nosotros la tragedia de su cumplimiento. Porque la palabra de Dios se ha de cumplir.

El silencio de Dios

3,17-26.

Esta lectura constituye un poético lamento lleno de fe y esperanza.

Como todo lamento, comienza con la descripción realista de su situación de abandono total. El poeta inspirado se encuentra en un callejón sin salida. Si mira hacia arriba, "pereció su apoyo y confianza en Yahveh". Si contempla su experiencia interior, la miseria de su vida errante y sin rumbo fijo le produce un amargor superior al ajenjo y al veneno.

Es la típica situación de quien, en su misión profética, en su carisma de altavoz de las exigencias divinas, siente el silencio de Dios y el griterío de los humanos, la inseguridad de lo visible y la necesidad de lo que se le escapa. El "non sens" de una vida dedicada precisamente a aquello que los demás estiman en nada o contemplan con ironía supersticiosa. Teresa de Jesús lo identificaba con lo que ella llamaba "noche oscura". Es la angustia del vivir, cuando en el vivir de la fe se nos escapa el aparente sentido realista de nuestra vida, único codiciado por la gran mayoría humana asfixiada dentro de una sociedad prefabricada por quienes carecen de fe aunque hipócritamente presuman de ella.

El poeta tiene fe y por eso espera. El paciente permite que el bisturí de la esperanza rasgue las entretelas de su ser para dar cabida al recuerdo memorial de la historia salvífica de su pueblo. El es un miembro y no puede excluirlo de ella. Es como el preanuncio del así llamado dogma de la "comunión de los santos".

Comprende que la historia de su pueblo es la historia del "hesed" divino encarnado en las peripecias históricas de un pueblo de la fe. Hesed que no puede fallar en ningún momento, ni siquiera en las difíciles circunstancias por que pasa su "nefesh" angustiado y con él el del pueblo entero.

Para un lector habituado al lenguaje sálmico y sapiencial las expresiones de nuestro poeta-paciente no le resultarán extrañas. Es que, a la hora de expresar las profundas intimidades de una realidad existencial vivida en la fe y la esperanza, el lenguaje humano se queda corto e impreciso y se prefiere utilizar expresiones ajenas cúlticamente repetidas como reflejo aproximativo de una vivencia propia y comunitaria.

Esto es lo que ha hecho nuestro autor dejando a la posteridad la mejor herencia de esperanza contra toda esperanza, de fe contra todo practicismo, de seguridad y abandono activo en la fidelidad y misericordia de Yahveh. De fe en Jesús de Nazaret, a la luz del Nuevo Testamento, en relación con todos los miembros del cuerpo místico, del pueblo de su heredad, de los verdaderos descendientes de Abraham y herederos de sus promesas según la fe.

BARUC

Cuatro son las lecturas que la Liturgia selecciona y presenta a la consideración de los fieles del libro bíblico que lleva por nombre Baruc. Tres son los personajes que encontramos en la Biblia bajo este nombre. De ellos dos son citados en el libro de Nehemías (3,20;10,7;11,15). El tercero, el que ya nos es casi familiar, el secretario de Jeremías. Es este último quien mejor corresponde al libro que lleva su nombre.

Hombre de confianza de Jeremías, su secretario particular y biógrafo, fue con él llevado al destierro después del asesinato de Godolías. Muerto Jeremías el año 582, encontramos a Baruc entre los desterrados de Babilonia sin que sepamos ni el momento ni el motivo de tal traslado.

¿Fue este personaje histórico el autor de los escritos inspirados que llevan su nombre?

La respuesta está muy lejos de la seguridad crítica, sea cual fuere la postura que adoptemos. Todo depende del análisis crítico, literario e histórico de los escritos en cuestión. Y es aquí precisamente donde radican las mayores dificultades. Saber si se trata de la obra unitaria de un solo autor o de un conjunto de escritos redaccionalmente unidos.

La primera y muy antigua dificultad proviene de estar escrito en griego, siendo así que casi todos los libros del A.T. lo están en hebreo. Este fue el motivo por el que nunca la tradición judía palestinense ni la protestante en ella fundamentada lo aceptaron

como inspirado y es contado entre los libros apócrifos. También la Iglesia católica tuvo sus dudas antes de tomar conciencia colectiva sobre su inspiración. Dudas motivadas por el influjo de san Jerónimo y san Epifanio, que negaban su canonicidad, no obstante poseer el testimonio positivo de la tracidión judía alejandrina (versión de los LXX), el testimonio de las primitivas iglesias cristianas y la seguridad histórica de que era leído en las sinagogas durante los primeros siglos de nuestra era. En el s.IV, en el Concilio de Cartago, fue definitivamente incluido en la lista o canon de libros inspirados. Trento lo definió como dogma.

No obstante sigue investigándose sobre la fecha de composición, en estricta dependencia de la unidad o pluralidad de autores. Es hoy sentir común entre los exegetas de cualquier confesionalidad que la obra es el resultado redaccional de varios escritos independientes y su datación posterior al destierro. Y aunque ni san Jerónimo ni nosotros tengamos conocimiento de ningún manuscrito hebreo de la obra, los hebraísmos que en él encontramos son tales, que, incluso quienes no aceptan su inspiración, se ven obligados a presuponer uno o varios originales hebreos.

Por su afinidad histórica con Jeremías y doctrinalmente emparentado con la idea central de las Lamentaciones, Dios-Israel-Jerusalén, aparece en las antiguas listas judaicas y en las primitivas cristianas después del libro de Jeremías y antes de las Lamentaciones.

Lo realmente importante para nosotros católicos es que este escrito, sea de un autor o de varios, del secretario de Jeremías o de cualquier otro profeta que puso su obra bajo el artificio literario común en el s.IV de la pseudonimia, es un escrito inspirado, es palabra de Dios interpelando al hombre y que como tal hemos de acercarnos a ella con la garantía plena y total que ofrece un dogma de fe.

La problemática crítica sólo demuestra lo lejos que nos encontramos aún de poder penetrar eficazmente todas y cada una de las partes de la Escritura, de la palabra de Dios al hombre de todos los tiempos. Mientras los estudiosos siguen loablemente investigando los problemas de la crítica literaria e histórica, aprovechémonos nosotros de los resultados ya obtenidos para mejor compenetrarnos con los tesoros de la divina revelación.

Aprendiendo a orar

1,15-22.

A Jesús le pidieron un día sus discípulos: "Maestro, enséñanos a orar". Tal debió ser la situación de los judíos después de la caída de Jerusalén. Tan grande era su confusión.

La presente lectura es exactamente eso, una oración. Una forma de enseñar al pueblo cómo debía situarse ante Yahveh. Sólo cabía un camino y éste era el del reconocimiento de los propios yerros y equivocaciones.

Es una oración común, machacona, casi empalagosa, carente de espontaneidad y alegría literaria; propia de una de esas épocas de decadencia en que parece se intenta forzar a Dios a base de glosolalia.

La perla escondida entre tanto recuerdo histórico es la confesión de culpabilidad a todos los niveles, alcanzando a los de arriba y a los de abajo: a reyes, sacerdotes, profetas y al pueblo sencillo. Todos son culpables. Dicho esto de un modo progresivo, que llega a ser terriblemente angustioso: hemos desobedecido, no hemos escuchado, hemos sido rebeldes.

Esta confesión de culpabilidad los lleva a aceptar su situación de malditos, humanamente hablando. Bendición y maldición dependían del cumplimiento o no cumplimiento de la Alianza, de la obediencia o desobediencia a Yahveh. Y ellos han roto la Alianza, han desobedecido; por eso ha caído sobre ellos el infortunio y la maldición. Es el justo pago a su sordera profética, a su relativismo y subjetivismo moral "yéndose cada uno según el pensamiento de su mal corazón". El fruto inmediato fue la idolatría e inmoralidad. El castigo de Dios, su situación presente. Por eso comienza la oración con ese: "del Señor, Dios nuestro, es la justicia".

Hay muchas formas proféticas de transmitir la voluntad de Dios. La oración consciente, humilde y confiada es, sin duda, una de las más eficaces.

Yahveh, fuente de la verdadera sabiduría

3,9-15.32-4,4.

Cada época tiene su estilo, su aire, su forma de ser y de expresarse. Cualquier persona medianamente entendida sabría distinguir una obra de Calderón de un escrito de Ortega y Gasset. Ambos extraordinarios. Cada uno producto de su época.

Algo semejante nos ocurre a nosotros, habituados al lenguaje profético, cuando leemos el presente escrito del libro de Baruc. De repente, nos encontramos con que el centro de interés es la Sabiduría identificada con la Ley. Con expresiones como "escucha, Israel", "aprende prudencia", "caminar en el camino de Dios", "la Ley que subsiste eternamente", "libro de los preceptos de Dios", en una palabra, la Ley como fuente de vida y Dios identificado con la Ley-sabiduría.

Por muy niño que uno pueda ser en el conocimiento de la revelación plasmada de la Escritura siente de pronto la sensación de encontrarse en otro mundo completamente distinto presentado por los profetas. ¿Cómo podría habérsele ocurrido a Jeremías, pongamos por ejemplo, identificar la Ley con la sabiduría o con la vida cuando sus continuadas quejas y diatribas van precisamente en contra de dicha Ley en tanto en cuanto se la ha vaciado de contenido y sólo sirve para ocultar la malicia humana con sus prescripciones legalistas y farisaicas?

Habrá que dar un salto de varios siglos para poder comprender el valor de estos escritos y su proyección mesiánica, tan mesiánica y más que los del propio Jeremías, pero por caminos distintos y desde ángulos diversos. Estamos, sin duda, en la época de la sabiduría, bajo el influjo de las grandes filosofías helenísticas, donde el pasado es presencializado a través de la reflexión sapiencial. Y el pasado que aquí se recuerda es, por supuesto, el del tiempo de Jeremías y Baruc, la tragedia de Jerusalén del 587 y del destierro babilónico. Ellos son, después de varios siglos, el testimonio vivo y presente de la ignorancia humana en los caminos de Yahveh.

Quizás ahora esta lectura nos resulte ya más comprensible.

Identificada la Ley con la vida, con la voluntad del Padre, con la Sabiduría, se presencia al pueblo escogido en el destierro sucio e impuro, contaminado con los muertos, es decir, con quienes no poseen la Ley de Moisés. Muertos como sus ídolos, Israel es contado como un pueblo más de la tierra, uno más entre los que bajan al hades, al lugar de los muertos, siendo así que "si hubiese caminado en el camino de Dios, habitaría en paz", viviría, sería contado entre los vivos. Es éste uno de los lugares más preciosos para comprender el alcance bíblico de unos términos –hades, muerte, vida, paz, etc– que la reflexión teológica ha desencajado de su contexto y contenido primitivos para enmascararlos en un tetricismo medieval o en una filosofía griega.

El autor sigue reflexionando sobre la historia bajo la moción divina. ¿Dónde está esa prudencia e inteligencia, esa sabiduría generadora de longevidad, de luz y de paz? Y en los vv.32ss. centra la atención en Dios, creador sabio y poderoso, fuente de toda sabiduría y poder. Sólo El encontró la sabiduría con su inteligencia. Y nuestro sabio-profeta, en un arranque de lirismo y exaltación religioso nacional, revelará a la humanidad entera que este Dios que "encontró todos los caminos de la ciencia, se la dio a Jacob, su siervo, y a Israel, su amado". Hizo con su pueblo lo que no había hecho con ninguna otra nación. Aun sabiendo que su siervo y su amado abandonarían los caminos de la sabiduría.

Es que Dios pensaba no en el Israel histórico sino en el del espíritu, el auténtico Israel medianero de salvación. Por eso su sabiduría salvífica se "apareció sobre la tierra y conversó entre los hombres". Analizando el texto con una crítica desangelada, sólo veríamos en él el deseo apologético del poeta inspirado de que la Ley judía llegara a ser la máxima sabiduría humana y el único camino de acercamiento a Dios. Abiertos, en cambio, a la revelación posterior del N.T. y a la interpretación eclesial, ese acercamiento de lo divino a lo humano se realizó plenamente en la Sabiduría encarnada, en el Verbo hecho carne que habitó entre los hombres. No son piadosas acomodaciones. Es la Revelación total, falsificada en su misma evolución si la seccionamos arbitrariamente en departamentos históricos autóctonos o pretendemos ahogarla en los estrechos límites de la filología textual. Este pasaje sapiencial de la Sagrada Escritura es, con toda garantía, una de las más hermosas profecías mesiánicas.

El final de la lectura (4,1-4) es la conclusión y síntesis de la Sabiduría –que ellos nunca pudieron ver como encarnada en el sentido de la revelación posterior– con la Ley. Para ellos es la Ley de Moisés. Para nosotros es la Ley de Cristo infundida en nuestros corazones. La Ley del amor, en la que se encierra toda la Ley y los Profetas.

Muy por encima de lo que el autor sagrado pudo concebir, "felices somos, ¡oh Israel!, pues nos es conocido lo que agrada a Dios".

Verdadero sentido del destierro

4,5-12.27-29.

Siempre con el telón del destierro al fondo y por escenario Jerusalén, el autor habla al público de sus días y mediante él es Dios quien habla a los hombres de todos los tiempos sobre el verdadero sentido de aquello que el pueblo hebreo tardó mucho en asimilar: la destrucción del Templo, el incendio de Jerusalén y la deportación a Babilonia.

Sus palabras son de aliento, de consuelo, sin resabios ni resquemores. Su objetivo no es la venganza, aunque tampoco el perdón. No estamos en el N.T., sí acercándonos a él a pasos agigantados. Todo ha sido obra de Yahveh. Hay que aceptarlo, reconocerlo y marginar por insignificante al pueblo que no hizo sino cumplir instrumentalmente los designios de Dios para con ellos.

Era dogma seguro asentado en la conciencia popular el hecho de su pertenencia a Yahveh como pueblo. Repetidamente habían escuchado de boca de sus profetas expresiones como pueblo santo, pueblo adquirido, pueblo de su propiedad y otras semejantes. La Alianza les daba derecho a ello y Yahveh había sido

feliz repitiéndoselo casi machaconamente. Pero habían roto la Alianza, se habían ido tras lo contrario a Dios, los ídolos, los demonios (lo que no es Dios). Dios los ha vendido a las naciones, a los gentiles, a los enemigos suyos y de Dios. Es una transación en que Yahveh no ha recibido el precio de esta venta. En plena justicia, siguen siendo pertenencia suya. Su situación fue pasajera. Ha sido una venta provisional, para castigo y enmienda, "no para ruina". "Ten ánimo, memorial de Israel".

A pesar de este sentido optimista y esperanzador del destierro, por el que el pueblo volvería limpio y purificado, el sufrimiento y dolor fue de un realismo e intensidad inexpresables. Es que la fe da sentido y proyección a todo, incluso al sufrimiento más desgarrador, pero no lo aminora ni anula cual si fuera un talismán.

Por eso Jerusalén es comparada a una madre viuda y abandonada. Viuda, porque Yahveh ya no está con ella; abandonada, porque los hijos que alumbrara con júbilo y alegría ha tenido que dejarles partir a la esclavitud entre llanto y duelo. Se sabe culpable. Lo reconoce en voz alta ante todos los pueblos de la tierra. No se excusa. Sólo pide en su dolor, a cuantos la contemplan, que no hagan escarnio y mofa de su soledad y lágrimas. En la soledad del calvario, cuantos pasaban se mofaban de él.

Todo pasará. "Tened ánimo, hijos", les grita esperanzadora. "Quien sobre vosotros envió los males, os enviará con vuestra salvación eterna alegría". San Pablo dirá que en Dios estamos, nos movemos y existimos. Es un acto de fe en la voluntad salvífica de Dios. Pero es necesario la conversión, la colaboración humana, poner diez veces otro tanto, para acercarnos a Dios, de lo que hicimos para apartarnos. Esto era para ellos imposible, comentará san Pablo. No así para nosotros que contamos con su gracia, que lo puede todo. Todo lo puedo en aquel que me conforta.

Canto triunfal de los tiempos mesiánicos

5,1-9.

Ultimo capítulo del libro de Baruc, es el canto triunfal de los tiempos mesiánicos muy semejante a la descripción de la Jerusalén celestial pintada por Juan en su Apocalipsis.

Dentro de la personificación de que ya ha sido objeto en anteriores capítulos, es invitada a trastocar su suerte de destronada, viuda y sin hijos por la que le corresponde como reina y esposa de Yahveh, madre de los nuevos hijos de Dios.

Las imágenes con que se pinta su nueva situación quedarán definitivamente incorporadas a la literatura bíblica y consagradas poco después por la literatura apocalíptica. Vestirse con esplendor de gloria, esa gloria que ya desde el Exodo quedó identificada con Yahveh; ceñirse el manto de justicia, imagen real que garantice un perfecto vivir a sus ciudadanos entre sí y para con Dios; coronada de gloria eterna, la que le rendirán todos los pueblos, para siempre, al contemplar su reino de verdad, de justicia y de paz.

Donde todo es nuevo, Dios no podía no darle un nombre nuevo, síntesis de su nueva situación. "Paz de justicia y gloria de piedad". Cuatro términos tan conocidos y expresivos que bastan por sí solos para definir la nueva situación de los hombres en este mundo nuevo. Hombres perfectos, porque vivirán al máximo la esencia de su personalidad, su ser relacional. Perfectamente relacionados entre sí (justicia), la armonía más completa reinará entre ellos (paz); perfectamente relacionados con Dios (piedad), vivirán la auténtica religiosidad, la presencia de Dios experimentable en medio de ellos (gloria).

Con un triple imperativo, forzando los tiempos con su anhelo de salvación, quiere ver ya a Jerusalén levantada, sobre la altura, oteando a su alrededor y contemplando a todos sus hijos venir a ella desde los cuatro puntos cardinales. Cristo repetirá que, cuando fuere levantado en alto, todo lo atraería hacia sí. Y como un definitivo Exodo, con las imágenes que le son características, reflejando la felicidad con el pragmatismo material

que le es propio, el poeta hace volver a todos los exiliados por la vida con la gloria real del Dios que los conduce, superadas todas las dificultades, hacia la Jerusalén celestial. Fue un gran vuelo profético del autor, que, remontando la realidad histórica del antiguo Israel de la carne, alcanzó una de las más altas cimas de la revelación veterotestamentaria.

EZEQUIEL

Es Ezequiel el personaje más singular, por su genio y temperamento oriental, de entre todos cuantos hacen acto de presencia en la historia del antiguo Israel.

Todo en él parece extraño e incluso anormal. Sus visiones tan lejanas del mundo presente; sus acciones simbólicas tan llenas de imaginación como de incomprensión hasta para sus propios contemporáneos; su estilo literario repensado, prolijo y repetitivo en sorprendente contraste con la nitidez y sencillez con victoria de sus respuestas a cualquier problema humano. No es extraño que los pioneros de las distintas escuelas humanistas contemporáneas hayan querido tomarlo como protagonista ejemplar de sus invenciones y teorías. Ello nos obliga, más que con cualquier otro profeta, a situarlo en su propio mundo histórico, cultural y religioso; a ambientarlo donde él se ambientó y, en consecuencia, a entenderlo siguiendo las huellas de su propio pensamiento.

Pero ¿quién era Ezequiel?

Los datos biográficos que de él poseemos son tan escuetos como clarilocuentes. Hijo de un sacerdote llamado Buzi (1,3), su juventud fue igualmente sacerdotal. Esto marcará para siempre su estilo, su pensamiento, su personalidad. Aparece entre los primeros deportados a Babilonia por Nabucodonosor en el año 597 (cf Introducción de Jeremías), viviendo con la comunidad judía situada al sur de Babilonia, en Tel-Abib, junto al río Ke-

bar. Allí vivía tranquilo hasta el día en que muere su esposa (a.588) y ve en ello el signo definitivo de la caída de Jerusalén.

Fue allí igualmente donde tuvo lugar la grandiosa y espectacular visión de la gloria de Yahveh, seguida de una audición en que se le ordena ser profeta. Era el año 593 y su ministerio durará veintidós años. Vivía en su propia casa y a ella acudían los ancianos de entre los exilados para obtener de él una palabra de Yahveh (8,1;14,1).

Del resto de su vida y de las circunstancias de su muerte nada más sabemos, a excepción de lo que nos dice la tradición judía, muy insegura y recogida por el pseudoepifanio y san Isidoro: martirizado por un juez a quien él mismo había corregido.

Como los desterrados de todos los tiempos, Ezequiel seguía muy atento el desarrollo de los acontecimientos en Jerusalén. A lo largo de su obra se muestra un perfecto entendido en la política de su tiempo. Asur había sido borrada de la escena política. Las dos grandes potencias entre las que se encontraba Palestina eran Babilonia y Egipto. Judá, amenazada por la primera, buscaba apoyo, contra el consejo de Jeremías, en la segunda. Sabe asimismo cómo hasta los más insignificantes pueblos vecinos de amonitas y edomitas quieren sacudirse la soberanía del Norte. Nabucodonosor ataca Tiro y un mensajero le comunica el asedio con que está estrechando a Judá y Jerusalén.

Durante este período de su vida, el profeta realiza su vocación a través de una serie ininterrumpida de advertencias y amenazas. Su única pretensión es destruir la vana esperanza que seguían manteniendo los deportados de volver pronto a su patria. No volveréis. Y haciendo eco a Jeremías les repetirá una y mil veces lo absurdo de su fe fetichista en la inmunidad del templo y de la ciudad. Oráculos, acciones simbólicas, visiones..., todo será poco con tal de conseguir crear una conciencia de culpabilidad personal y de hundimiento total de donde poder luego rehacer un pueblo nuevo, fruto exclusivo de la acción salvífica de Yahveh.

De un modo global, pertenecen a este período los capítulos 1-32 de su obra, entre los que se encuentran los oráculos contra las naciones limítrofes a Judá por su postura irrisoria, despectiva y hostil ante el pueblo de Yahveh.

La más ardua labor del profeta durante este período que precedió la caída definitiva de Jerusalén fue, sin duda, el replanteamiento de la historia de Israel. Aquella inminente humillación iba a ser el argumento más fuerte de culpabilidad colectiva e individual y esta culpabilidad la mejor respuesta al porqué del destierro y a su inquebrantable convicción de la ruina total de Jerusalén.

En contraste con todos los demás profetas, para Ezequiel nunca ha existido una época ideal en las relaciones Yahveh-Israel. En Egipto, en el desierto o en Canaán Israel ha sido siempre infiel. Su historia es una historia ininterrumpida de transgresiones y prevaricaciones. No han sido faltas aisladas; con su desobediencia han mostrado la incapacidad radical de autosalvación. Si han subsistido, se debe tan sólo a una continuada "inconsecuencia" divina. Pero se acerca el fin y de un modo catastrófico. Es el final consecuente de su historia. Después comenzará una nueva era donde todo será nuevo porque será obra exclusiva de Yahveh.

Así preparados los ánimos, cae Jerusalén el año 587 y a los seis meses un mensajero se lo comunica al profeta. Ezequiel llevaba una temporada encerrado en el más dramático mutismo cargando simbólicamente sobre sí los pecados de la nación. Apenas recibida la noticia, el profeta se desdobla en una nueva personalidad. El teólogo de la historia se vuelve pastoralista; el apocalíptico amenazador del "Jerusalén será destruida" se convierte en el optimista animador del "Jerusalén será reconstruida". Quien antes diera respuesta al problema de fe sobre la justicia divina demostrando la culpabilidad del pueblo, ahora da igualmente respuesta a un problema de esperanza con la misma certeza y nitidez; en un país extraño, sin templo y sin culto, no serán otra Samaría. Yahveh no se ha olvidado de ellos; las naciones han sido sencillamente sus instrumentos; Yahveh reconstruirá su pueblo, él solo, sobre las ruinas del antiguo. Los capítulos 34-48 reflejan globalmente esta nueva situación. Dentro de ellos, el 38-39 forma algo único, peculiar, distinto. Es el llamado "Apocalipsis de Ezequiel", cuyas características son muy similares a las de Daniel (cf Introducción a Daniel).

Si el hombre se refleja en su estilo, para seguir paso a paso a nuestro profeta a través de las lecturas bíblicas, debemos conocer este su modo de escribir reflejado en el libro que lleva su nombre. Y dada la gran riqueza y variedad de formas literarias de que se sirve, hemos de inclinarnos ante el hombre más excepcional de la literatura bíblica, extraordinario en conocimientos, fuerte de genio y temperamento, emocional y reflexivo a la vez; deudor de toda la tradición literaria de la que se independiza con su vigorosa imaginación creativa; historiador a través de grandes símbolos; poeta en la visión experimental de la vida; místico en su encuadrar el mundo transcendente de lo divino en la pregnante realidad del aquí y del ahora.

Conocedor de antiguos mitos, sabe incorporarlos con habilidad a su yahvismo más puro; retórico equilibrado, sus oráculos están introducidos con los más expresivos géneros literarios; lamentaciones, alegorías, símbolos, oráculos, parábolas..., todo pasa por su pluma adquiriendo nuevos aires, nuevas transparencias, las de su inagotable y heterogénea personalidad.

Hasta hace poco, la obra de Ezequiel había sido considerada siempre como el mejor ejemplo de unidad literaria y teológica, como el escrito mejor cuadrado en su época, una auténtica perla del profetismo. Por eso mismo, la crítica radical encontró en ella, por ley de contraste, el objetivo ideal de su acción demoledora, hasta pretender demostrar que se trataba de un hermoso mosaico heterogéneo, fruto de muchos autores y de muchas situaciones históricas a lo largo de varios siglos. Aunque las exageraciones han sido demostradas y abandonadas, algo positivo ha quedado: el saber, con certeza crítica, que la profecía de Ezequiel refleja su propia predicación escrita por él mismo, si bien luego ha sido reordenada por sus discípulos, cuyo trabajo redaccional se deja percibir un poco por doquier.

Puede ofrecerse como fecha segura de su escritura la anterior y posterior a la caída de Jerusalén y, por supuesto, siempre en el destierro. Hacer abstracción de la forma exílica del mensaje para retraer sus escritos a época jerosolimitana es ahogar críticamente lo más vivencial del mensaje de Ezequiel. Todos los intentos realizados hasta ahora sobre este particular han sido un rotundo fracaso. Ello no quita que las partes redaccionales sean de fecha posterior así como ciertas adiciones debidas a la escuela sacerdotal y otras glosas redaccionales complementarias de autores y tiempos desconocidos.

Esta es la obra del hombre más extraño y complejo; del hombre más sensible que tuvo que actuar revestido de las más fría rigidez; del poeta de imaginación desbordante que supo ser metódico, iterante, objetivo; de la persona que, ante la transcendencia de Dios, se siente sencillamente "hijo de hombre"; de quien, siendo sacerdote, tiene que actuar como profeta; de quien al predicar tiene que hacer de riguroso cronista de la historia; del portavoz de castigo y salvación, de ruina y reconstrucción; del hombre que tuvo que ser a la vez duro y comprensivo, calculador y apasionado, soñador y realista, histórico y apocalíptico. Nada extraño que, quienes como Klostermann, prescindan de la acción del espíritu en Ezequiel, lo identifiquen con un enfermo mental rayano en esquizofrenia. Es la típica locura de las grandes personalidades de la historia de la salvación antigua y nueva. Es la locura de la Cruz.

Teofanía vocacional

1,2-5.24-2.1a.

Ezequiel, como Isaías o Jeremías, es llamado para proclamar la palabra de Dios a Israel. El hecho de pintarnos su vocación como una visión habida junto al río Kebar, con todos los elementos propios de las grandes teofanías, nos muestra su entronque tradicionalista refrescado con los matices sacerdotales y de exiliado lejos de Jerusalén, que hacen de la visión un cuadro apocalíptico de grandiosas y difuminadas dimensiones.

Pero ¿qué es lo que vio? ¿Cuáles fueron esas especies visibles a través de las cuales Dios se le hizo presente con imperativo vocacional?

Difícil es decirlo, cuando en el presente relato se encuentran superspuestos, a lo que podríamos llamar visión-robot de Ezequiel, detalles y retoques adicionales de sus discípulos muy difíciles de independizar. Por otra parte, esta visión constituye por sí sola todo un cuerpo de tradiciones, de barrocas y apocalípticas dimensiones, cuyos elementos individuales, ahora indivisibles, tienen sobre sí una larga historia.

El fenómeno —lo menos importante de todo— pudo ser sencillamente una ruidosa tormenta, llena de aparato eléctrico, en uno de esos calurosos atardeceres de verano. Ella trajo a su mente el recuerdo de las grandes teofanías de Yahveh y Ezequiel comprendió que Dios se les hacía presente allí en el destierro.

El mismo insistirá repetidas veces en que lo que pinta no es lo que vio, sino "algo como...", "algo semejante a ..." No es un cuadro fotogénico de la gloria de Dios sino una acumulación de imagénes tradicionales con que poder expresar aproximativamente su experiencia íntima de lo divino. Por eso decíamos que lo importante no son las imágenes en sí mismas sino lo que con ellas se quiere significar.

El viento, la nube, el fuego son los signos visibles de la presencia dinámica de Yahveh, que viene "del Norte", es decir, por el mismo camino que habían seguido los desterrados.

Dios los había seguido, no los había abandonado. Estaba

ahora allí, en medio de ellos, presente y operante: Dios-con-nosotros = Emmanuel. Era la mejor respuesta a las falsas palabras de los exiliados de que se hace eco el segundo Isaías en 40,27-49,14 y el propio Ezequiel en 11,15: "Yahveh nos ha abandonado". No. Yahveh no estaba atado a ningún lugar. Ni siquiera a Jerusalén y su templo. Yahveh estaba allí donde estaba su pueblo. Son las personas quienes presencializan a Dios, no los ladrillos.

La presencia de los cuatro seres que se "parecían a..." nos recuerda los serafines del Arca, los mismos de Isaías, las divinidades babilónicas utilizadas como simples elementos naturales, demitificados, al servicio de la Gloria o manifestación de Yahveh. Por eso, por encima de ellos, vio "como la figura de un hombre", Yahveh mismo, que es visto a través del claro-oscuro de la tormenta que permite ver el azul del cielo rojo por los rayos del sol, cual piedra de zafiro, y el arco iris a sus pies. Aquel rojo era el fuego purificador de Dios para con los desterrados. A fin de cuentas, como fiel sacerdote, les recuerda la trascendencia divina ante la cual cae rostro a tierra y "oye" una voz que le habla.

Los judíos, habituados a estas imágenes desde hacía siglos, comprendieron muy bien el mensaje del sacerdote que desde ese momento comenzó a ser profeta. El hijo de Buzi se había convertido en signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo, aquel pueblo que recorría cansino y despistado las callejuelas de Tel-Abib.

Misión del hijo del hombre

2,2-5.

El sacerdote que había caído rostro a tierra fulminado por la Gloria de Yahveh lo vemos ahora levantarse airoso en virtud de la fuerza del espíritu, que se posesionó de él. Plenamente consciente, de pie, dueño de sus facultades, escucha tres cosas que son como tres grandes revelaciones: "hijo de hombre", "Yo te envío", "a los israelitas".

Isaías sintió, ante la gran teofanía vocacional, la solidaridad con su pueblo en cuanto un pecador más, cuyos labios necesitaban ser purificados desde arriba. A Ezequiel no es su pecado lo que le asusta. Ante la transcendencia divina, es su condición de hombre, su estado irrisorio de creatura lo que más le impresiona. Por eso escucha, siente el apelativo de "hijo de hombre" ochenta y siete veces repetido a lo largo de sus escritos como preámbulo necesario para que el pueblo comprenda que no es él, el hijo de Buzi, un simple mortal, quien habla, sino el espíritu que lo penetra, lo levanta y lo hace hablar. No es el sacerdote, ni el hombre; es el hombre sacerdote movido por la fuerza del espíritu. No soy yo, diría Pablo, es Cristo que mora en mí. Y fue precisamente aquel escenario impresionante, casi diríamos terrorífico de la tempestad con truenos, relámpagos, huracán... con todas las fuerzas cósmicas reflejadas en los cuatro animales, el medio de que Dios se sirvió para hacerle sentir dolorosamente la pequeñez del hombre ante Dios, de la criatura ante su Creador.

No obstante, Dios escogió lo humilde de este mundo y, por eso, "Yo te envío". Misión que le será repetida una y otra vez, cuantas veces sea necesario (3,1.4.5.11...), hasta que se empape del aspecto carismático de su vocación. El profeta no es el que va, sino el que es enviado. Era la diferencia radical con el sacerdocio hereditario.

A diferencia de Jeremías, destinado profeta de los pueblos, Ezequiel sabe que su misión está restringida al pueblo de Israel. Un pueblo cuya historia conoce con detalle. Historia de defecciones e infidelidades, historia de un Israel rebelde desde sus orígenes patriarcales hasta el día de hoy. Unos caraduras, retorcidos —casi da miedo expresarlo—, rebeldes, que lo escuchen o no lo escuchen al menos sabrán que en medio de ellos hay un profeta. Lo importante no son los frutos, sino el testimonio presencial de Dios a través de su profeta. Nunca podrán acusar a Dios de injusto; son ellos los obstinados ante cuya libertad Dios es impotente.

Finalmente "les dirás: así dice el Señor Yahveh". Terminología y expresión antiquísima, conocida ya en tiempos del rey de Mary y con la cual se da a las palabras del mensajero toda la autoridad del poder real del Señor de los ejércitos. Son como un edicto real duro, contundente, estremecedor. Reaccionarían violentamente. No importa. Tú no los temas, continúa el v.6. Valientemente "escucha lo que Yo te digo". Es que el "hijo de hombre" necesitaba ¡cómo no! de aliento y estímulo para el cumplimiento de tan ardua y difícil misión. San Pablo dirá que todo lo puede en aquel que lo conforta.

Experiencia vocacional

2,8-3,4.

La presente lectura, sorprendente en apariencia, es de una claridad meridiana a la luz del esquema vocacional profético.

Ya en Jeremías 15,16 oíamos al gran profeta recordar los primeros tiempos de su vocación profética en que las palabras de Yahveh eran para él "gozo y alegría de su corazón" y "él las devoraba". Su contemporáneo Ezequiel, deudor de una misma cultura, se sirve asimismo de estas imágenes casi literalmente. También él "abre la boca y come". En estrecho paralelismo sinónimo con "escucha lo que te voy a decir", es la forma más asequible al público de expresar su obediencia a la palabra de Yahveh.

Lo que ha de comer es un rollo escrito, contra la costumbre del tiempo, por los dos lados. Clara imagen para expresar la sobreabundancia de oráculos de que tiene que hacerse medianero, asimilándolos primero y transmitiéndolos después. Lo lastimoso del caso es la conciencia que él tenía de deber transmitir "lamentaciones, gemidos y ayes". Tal era lo escrito en el rollo. Convertirse en un augurero fatídico para su propio pueblo, el pueblo que con él compartía ya la pena de su pecado.

Como en una autoconfesión, Ezequiel confiesa que, al principio, en su boca, de modo similar a como le aconteciera a Jeremías, sintió el gusto de ser enviado, de ser altavoz de Yahveh, ministro de la más excelsa realeza. Es como la primera luna

de miel de la intimidad divina. Ese primer caramelo, en boca de los místicos, con que Dios prepara a quien mucho va a exigir.

Ezequiel lo come. Se apropia del contenido del libro, de la palabra de Yahveh haciéndola suya. Ahora, como auténtico altavoz, es enviado a "la casa de Israel", semitismo para expresar el Israel del destierro.

Si se nos pidiera una definición de qué es un profeta, difícilmente podríamos encontrar otra mejor que esta descripción en imágenes de la experiencia íntima de Ezequiel. La descripción no es fáctica, su contenido sí. Ellos lo comprendieron, aunque no quisieron escucharlo. Nosotros que lo escuchamos, que ya lo comprendemos un poco mejor, quizás debamos encontrar en él un elocuente ejemplo de fidelidad vocacional. Aquella de nuestro bautismo. Aquella proveniente del Yo os envío... no penséis qué habréis de responder, porque el espíritu os dará en aquella hora lo que habéis de decir (Lc 21,14ss.).

Alienación jurídica

3,16-21.

El destierro fue necesario, entre otras cosas, para despertar en Israel la conciencia clara de la responsabilidad individual. Fue el medio circunstancial en el que Yahveh habló a su pueblo del valor de la persona y del individuo por sí mismos, del compromiso con los demás no como algo mecánico y alienante sino como fruto de una postura reflexiva, consciente, autónoma y expresión de un "yo" libre y responsable de sus propios actos.

Ezequiel es el primer profeta de la responsabilidad personal, el primer intérprete divino de la teología tradicional aplicada a aquellas circunstancias concretas. Pero antes de que la predicara y enseñara como palabra de Dios, la sintió en su propia persona. Y no sólo en calidad de miembro del pueblo sino en su misión propia y específica de profeta. El será el responsable directo de lo que haga, de cómo cumpla con su obligación de ser "nabí" y, ahora, "sophéh"=centinela de los intereses de Yahveh.

Un nuevo encargo de Yahveh al que corresponden unas obligaciones nuevas. Era como el complemento de su vocación habida y contada por el mismo profeta poco antes. La idea de centinela de la casa de Israel no implicaba novedad alguna. Tanto Oseas como Isaías y Jeremías (Os 9,8; Is 21,6ss.; Jer 6,17) habían practicado valientemente esta desagradable función de atalayas anunciadores del peligro que se avecinaba a un pueblo que rehusaba apercibirse de ello.

La gran novedad de Ezequiel está en la presentación de formulación casi jurídica de este oficio y en su aplicación concreta a la responsabilidad que implica tanto para el profeta como para quien tenga que darle oídos. Es un ejemplo tipificado en cuádruple vertiente, que permanecerá en toda la predicación de Ezequiel y, desde entonces, en toda la revelación como principio básico de responsabilidad individual y social.

Dios ha hablado al centinela:

A.-Si éste no transmite su mensaje, el impío=no-practicante morirá por sus desórdenes, pero el centinela será el responsable y culpable.

B.-Si el centinela da la voz de alarma y el impío no quiere escucharla, éste morirá, pero él habrá salvado su responsabilidad.

C.-Si consiente en escuchar, pero andando el tiempo vuelve a abandonar su rectitud, sólo él es culpable.

D.-Si escucha y no peca, ambos serán juzgados para bien.

El oficio de centinela se convierte así en una auténtica alienación. Sólo que el otro es Dios y el profeta sencillamente su doble en medio del pueblo. En cuanto tal, su actuación no puede ir más allá de la voluntad decisiva de Yahveh. A fin de cuentas, el ser profeta es un carisma, algo en favor de la colectividad, de la sociedad, donde jamás deberían contar los criterios personales sino la fidelidad comprometida en aquel que se escoge sus propios altavoces.

Yahveh camina al destierro con los suyos

9,1-7;10,18-22.

Esta lectura es como la conclusión lógica y necesaria de las abominaciones e idolatrías detectadas en los capítulos anteriores. Jerusalén debe ser castigada, tiene que ser destruida; Yahveh no sólo hará así justicia por los pecados del pueblo sino que se presentará como juez y árbitro del castigo de su pueblo. Ezequiel necesitó pintar con todo dramatismo este juicio divino para poder terminar con las vanas esperanzas de retorno de los exiliados.

Convencido de que los pueblos del norte de Palestina serían los instrumentos punitivos en manos de Yahveh, hace hablar a Yahveh "en voz alta", como quien siente una indignación incontenible. Y es él quien manda venir a los "verdugos de la ciudad" con instrumentos mortíferos en sus manos. A su imperativo categórico y señorial, siempre es Yahveh dueño y señor de la historia, acuden seis ángeles enviados en forma humana simbolizando la invasión caldea. La idea de ver los pueblos gentiles como instrumentos en manos de Dios no era nueva. El pueblo podía comprenderla.

En sarcástico contraste, estos pueblos realizan meticulosamente la voluntad de Yahveh, del Dios que desconocen, mientras Israel sigue obcecado en su desobediencia al Dios de la Alianza. Un séptimo personaje —y con ello el número es perfecto— aparece vestido de lino al estilo sacerdotal. Su misión: marcar a los que han de salvarse, pues no todos perecerán.

Ya Isaías y Jeremías habían hablado de un "Resto", de unos pocos que escaparían de la justicia vindicativa de Dios. Pero nada habían especificado sobre quienes integrarían ese resto. Entonces era algo difuminado. Ahora ya se concretiza: "cuantos gimen afligidos por las abominaciones que en Jerusalén se producen". Es la primera afirmación categórica de la responsabilidad individual, distintivo de nuestro profeta.

Salvado el resto, la orden de exterminio no puede ser más radical. Y con expresiones hiperbólicas y totalitarias el profeta dramatiza literariamente, hasta en el detalle, la invasión cananea. Que sea el templo el primero, por ser también el primero en quien están cifradas las vanas e infundadas esperanzas de inmunidad. Será profanado y manchado con la impureza legal que producían los cadáveres. De hecho así fue. Por eso el profeta, profanado el templo, nos pinta la Gloria de Yahveh levantándose, posándose sobre los querubines y partiendo por la puerta oriental, aquella por la que salieron los desterrados, siguiéndolos en su polvoriento caminar hacia el destierro. Su presencia local había terminado. Su oficio de juez concluido.

Y al profeta sólo le resta decir que aquello que viera salir de la Jerusalén profanada era lo mismo que otro día viera asentado junto al río Kebar: Yahveh en medio de su pueblo. Antes, con el signo visible del arca y los querubines; ahora, sin dicho signo, Yahveh sigue estando presente, sigue siendo el Emmanuel, aún en tierra extranjera.

Yo seré para ellos santuario

11,14-21 (11,19-20).

La dispersión de los exiliados se volvía cada día más gravosa. Se sentían pudrir bajo la tiranía babilónica. Por si esto fuera poco, el hijo de Buzi multiplicaba su vate poético para amontonar metáforas, símbolos y recuerdos que engangrenaban más y más la emponzoñada herida causada por sus propios pecados. Y parecía tener razón. Ahí estaban goteando cual plomo derretido las nuevas remesas de expatriados. Hasta sus hermanos jerosolimitanos les motejaban con el hiriente escarnio de considerarles miembros putrefactos destinados a la muerte. ¿Acaso no era la consecuencia lógica de su credo ortodoxo de la indisolubilidad existente entre Yahveh y la tierra prometida? Ellos habían perdido la tierra, luego habían terminado con Yahveh. Las antiguas cláusulas de la Alianza ya no tenían sentido para ellos, los dispersos en un mundo de cuya inmensidad ni siquiera ellos mismos eran conscientes. El derrotismo era total.

Un día cualquiera; mientras Ezequiel cumplía su misión, profetizaba, uno de sus oyentes cae repentinamente muerto. Su nombre, para colmo de males, era "Palatías=Yahveh hace escapar". ¿Sería el signo visible de exterminio de aquel grupo que estaba pagando por sus pecados y los de todo el pueblo?

Los designios de Dios iban cada vez más por el camino opuesto al de los humanos. Zacarías comprende. Un giro total se produce en su vida y actividad profética. Su dedo acusador y justiciero apunta ahora esperanzado hacia un glorioso futuro. Yahveh le ha hablado. Y la presente perícopa, en primera persona, como expresión directa de la voluntad de Yahveh, es su primera respuesta positiva, su primer oráculo de salvación. En contra de todo diagnóstico humano, el Dios de Israel va a iniciar una nueva era redentiva y liberadora para la humanidad a través de aquellos proscritos sociales.

Su primera revelación será hacerles comprender que Yahveh no está circunscrito a ningún edificio arquitectónico, sino a la existencia humana y más identificado con ella cuanto más ínfima sea su situación. Por eso El mismo es para los exilados su patria y santuario. En medio de ellos está su espíritu, su "dynamis" creadora, que volverá a reagruparlos en la tierra de las promesas.

Y uniéndose el profeta a toda la tradición jeremiana de la Nueva Alianza, hace de sus corredentores, entre los cuales él ha sido designado como "goel", el resto genuino a través del cual Yahveh realizará todos sus designios de salvación universal. Todo será gratuidad divina. Todo será fruto de su "hesed" inagotable. El les hará "un solo corazón y les pondrá un espíritu nuevo", el Suyo propio, el lado opuesto a los criterios de los hombres. Volverán a ser humanos (corazones de carne) y no rigidistas en sus propios intereses (corazón de piedra). De ellos volverá a renacer un pueblo del que El será su único Dios.

A quienes continúan con su corazón de piedra, los de Jerusalén, con sus horrores y abominaciones, sobre sus propias cabezas caerá el castigo de sus pecados. Demasiado poético para aquellos oprimidos y desheredados de los hombres si la historia no hubiera confirmado sobreabundantemente esta palabra de

Yahveh, gérmen del nuevo pueblo, cuyo eco encontramos en el Magníficat y su perfecta realización en el nuevo pueblo de Dios, que es la Iglesia, el Cristo total, los descendientes de Abraham según la fe (corazón de carne), no según la carne (corazón de piedra).

La pantomima de los trabajos

12,1-12.

La visión anterior, relativa al éxodo de la Gloria de Yahveh, si bien tranquilizó al pueblo no consiguió todo el efecto deseado. Este seguía dominado por la idea de una presencia especial, al menos, de Yahveh en el templo y, consiguientemente, de la inmunidad del mismo. Optimistas, seguían pensando que si Yahveh los había acompañado al destierro había sido sin dejar Jerusalén y que de nuevo los acompañaría, y pronto, a su patria.

Ezequiel insiste en su lucha contra semejantes ilusiones. Ahora se servirá de dos acciones simbólicas: la narrada en la presente lectura y la que sigue en los versículos siguientes a ésta. El motivo de recurrir a estas pantomimas es claro. Su pueblo es una "casa rebelde, que teniendo ojos para ver no ven y teniendo oídos para oír no oyen". Es recurrir a todo por ver si se consigue algo. Es un ejemplo potente de la "condescendencia" divina.

Ezequiel realizó materialmente el oficio de exiliado. Preparó su ajuar, horadó el muro, se cubrió el rostro y salió cual foragido al atardecer y en presencia de cuantos lo miraban entre curiosos y despectivos cual si se tratara de un enfermo mental. No hubo comentarios en aquel atardecer. Fue a la mañana siguiente cuando el runruneo explotó: "¿Qué es lo que hacías?"

La respuesta es tajante: "yo soy señal para vosotros..., lo que yo he hecho, eso tendrán que hacer ellos". Ezequiel pensó en los habitantes de Jerusalén. Todos irían al destierro. Pero cuando unos años más tarde los acontecimientos confirmaron las palabras del profeta y el rey Sedecías escapó de noche y por el muro

camino de Jericó, donde fue capturado por las tropas de Nabucodonosor, la acción simbólica del profeta adquirió un nuevo significado más particularista, ajeno al pensamiento del profeta en un primer momento.

Para mejor comprender los detalles de la acción simbólica, recuérdese el efecto de "cubrirse el rostro", signo de humillación y vergüenza y que es aplicado precisamente al Ungido de Yahveh; el huir con ese hatillo de mendicante peregrino quien es rey vicario en la tierra del Señor de los ejércitos, Sedecías; el hacerlo de noche y en la oscuridad, en la hora negativa del poder de las tinieblas. El impacto debió ser duro en aquellos hombres que vivían estas realidades. Y es que Dios no ahorra medios para hacerse comprender y creer por el hombre que no quiere escucharlo ni creerlo.

La Jerusalén sacada de una inclusa

16,1-15.60-63 y 16,59-63.

Con un realismo hiriente, con una minuciosidad detallista, que sobrepasa las barreras del buen gusto, con sadismo casi morboso, Ezequiel describe alegóricamente la historia de Jerusalén, de aquella Jerusalén en quien habitantes y exiliados tenían puestas todas sus esperanzas.

Etnicamente, la Jerusalén predavídica había sido exactamente una población cananea bajo soberanía hitita. En contraste con todas las grandes ciudades, que contaban en sus orígenes con la leyenda de su fundación divina, Jerusalén, demitificada, historificada, es sencillamente una ciudad pagana, amalgama de pueblo semita (canaán) e indoeuropeo (hititas). Sus orígenes son de una ramploneria humillante. Y a esta fina aquilatación histórica le sigue toda una historia, alegóricamente pintada bajo la imagen matrimonial.

Ya Oseas había sido el creador de esta imagen a nivel de Yahveh-Israel. Pero lo había hecho poéticamente, partiendo del

dolor de su propia experiencia humana. Jeremías la había idealizado en el noviazgo de los años del desierto. Lo que nadie había tenido el valor de hacer era llevar esta imagen, convertida en alegoría, a los mismos orígenes de Jerusalén con la cortante agudeza de Ezequiel. Jerusalén ha sido una expósita, con todos los pormenores empalagosamente detallados; una indigente a la que faltó lo más elemental y necesario para su existencia. Y así, después de cinco negaciones: "ni...ni...ni...", pasa Yahveh con su aire salvador y, aunque la vio "chapoteando en su propia sangre", la salva con su palabra. "Te dije... sigue viviendo". De hecho, la Jerusalén pagana no fue destruida ni siquiera tomada durante la conquista de Josué.

Cuando se hizo mujer, ciudad jebusea, seguía "desnuda y en cueros", como brote campestre expuesta al capricho de cualquiera viandante. De nuevo Yahveh pasó junto a ella "en la edad del amor" y, tomada por David, en ella puso el arca, trono de Yahveh.

Desde ese momento se enamoró de ella, hizo Alianza con ella y la renovó con poderío y magnificencia nunca vistas. Así fue el reinado de Salomón. Desde entonces "fuiste mía", como la mujer casada era pertenencia del varón. Y Yahveh irá realizando detalladamente con ella, bajo la pluma generosa de Ezequiel, aquello que no habían hecho en el día de su alumbramiento, convertirla en auténtica reina, cuya "fama cundió entre los pueblos".

Apenas concluida esta alianza matrimonial, "fornicaste y te prostituiste". Ezequiel no conoce ni un momento ideal, como lo hicieran Oseas y Jeremías, en las relaciones Jerusalén-Yahveh. Atolondrada en su esplendor, enfrascada en toda una serie de actividades materiales, Jerusalén cayó en prácticas religiosas extrañas, que fueron desde la idolatría hasta la prostitución sagrada. El veredicto de toda esta denuncia era manifiesto. Jerusalén era culpable. Jerusalén debía, tenía que perecer.

Sigue la descripción, que la lectura no recoge, de todas sus prevaricaciones hasta el extremo de sentirse abandonada de sus propios amantes. Es entonces cuando, una vez más sola, abandonada, tirada cual piltrafa en la cuneta, burlada por sus aman-

tes, irrisión de todos los pueblos vecinos, Yahveh se apiada de ella, se "acuerda de la Alianza" y vuelve generoso a recibirla como esposo en una fidelidad total. Es el amor generoso, gratuito y desinteresado de Yahveh llevado hasta sus últimas consecuencias. Y, en la misma línea de Jeremías, le promete una Alianza Nueva precedida del perdón. Será la Nueva Alianza, a precio de sangre, sobre el leño de la Cruz. Ahora ya ni podemos "volver a abrir la boca de vergüenza".

El águila y el cedro

17,22-24.

El presente capítulo es un claro testimonio de la preocupación de Ezequiel por su historia contemporánea vivencialmente ilustrada con la parábola del águila y del cedro. Como Jeremías (c.27), estaba atento a los acontecimientos que él considera manipulados por la soberanía de Yahveh. El presente capítulo, del que forma parte esta lectura, parece haber sido escrito el año 588, cuando Sedecías, rompiendo la alianza con Nabucodonosor, que era como romperla con Dios, testigo de cualquier alianza, se une a Egipto provocando la reacción caldea que terminaría con Jerusalén.

Enterado Ezequiel, propone a su pueblo exiliado el enigma-parábola del águila gigante que "tomó el cogollo del cedro", el rey de la dinastía davídica, "llevándolo a un país de mercaderes... y traficantes". Era la condena profética de Sedecías, último rey de la dinastía davídica, bajo la mano poderosa del coloso babilonio.

Pero si esto iba a ser verdad, se preguntaban los exilados, ¿dónde está el cumplimiento de la promesa davídica de que nunca faltaría un descendiente que se sentara en el trono?

Y en hermoso contraste, sirviéndose de las mismas imágenes e incluso expresiones, con una finura y delicadeza que contrastan con la lectura anterior, barroca y cansina, pronunciará estas

palabras de restauración, de continuidad de la promesa: una auténtica y genuina profecía mesiánica. Desligarlo de todo el contexto para fecharlo en época tardía, equivaldría, permítasenos la expresión, a desgajar, en verdad, la rama del cedro para dejarla morir en soledad infecunda.

Ahora es Yahveh quien ocupa el puesto del rey de Babilonia y quien, tomando "la guía del cogollo del cedro más alto y encumbrado", la planta sobre el monte Sión. Es, una parábola, la misma enseñanza del "Resto" de Isaías y del "Vástago" de Jeremías. Se aprovechará el árbol antiguo, pero la plantación será nueva. Es la misma operación que realizara el águila babilónica, pero a la inversa.

Sin duda que, al principio, este oráculo alimentó las esperanzas de una vuelta a la patria bajo la dinastía davídica legítimamente renovada. Pero no tardaron en verla como profecía mesiánica cuando los acontecimientos históricos fueron alejando su realización material-nacionalista.

El retoño crecerá con dimensiones cósmicas hasta el extremo de que "todos los pájaros anidarán en él", todos los pueblos serán vasallos suyos como en los tiempos de David. La vuelta del destierro fue muy pobre y las palabras de Ezequiel se fueron proyectando cada vez con más nitidez hacia el glorioso universalismo de los tiempos mesiánicos. Jesús la utilizará para referirla al reino de los cielos en la tierra. Fue entonces cuando, de verdad, fueron derribados del trono los poderosos y exaltados los humildes. Nabucodonosor y Judá permanecieron como tipos del "árbol elevado" y del "árbol humilde", protagonistas de las técnicas de Dios en su ordenación de los designios de ls historia.

Responsabilidad personal

18,1-10.13b.30-32 y 18,21-28 (18,20-32/18,21-23.30-32/18,25-28).

En todo el capítulo 18, del que están entresacadas estas dos lecturas bíblicas, capítulo llamado con toda justicia de la respon-

sabilidad personal, nos encontramos doctrinalmente con el contenido más importante de todo el libro y donde Ezequiel se muestra simultáneamente pastor, teólogo, sacerdote y profeta. Es como una gran recapitulación de leyes cúlticas y morales, de enseñanzas y ceremonias del templo, de reflexiones deuteronómicas y de proclamaciones proféticas. Es el capítulo en que Ezequiel se mostrará hijo fiel de la tradición judía, padre responsable de la situación vivencial de sus convecinos y pionero de nuevos valores, que enriquecerán la revelación. Para mejor comprenderlo desde su ángulo focal, situémonos en aquellos años del destierro que siguieron a la caída de Jerusalén, tiempo en que nuestro autor tuvo que tomar esta nueva postura, preparado y estimulado por el peso de la historia.

Aquel amargo presente de los desterrados, les decía la teología tradicional, era la consecuencia ineluctable de muchos siglos de historia de prevariaciones y pecados acumulados para su castigo en la presente generación. Así se lo recordaba el Dt 5,9-10. ¡Qué fatalidad!, debieron pensar los desterrados. Nos ha tocado la china. Y sin el valor de un Jeremías para enfrentarse directamente con Dios, dejan correr entre ellos, que se entere Dios si quiere, el dicho que se convirtió en refrán: "los padres comieron los agraces y los hijos tuvieron la dentera". No se consideraban inocentes, pero el castigo que estaban sufriendo sobrepasaba con mucho su culpabilidad.

Por otra parte, ¿es que no contaban a los ojos de Dios las vidas de un Abraham, Moisés, Josué... David... Josías, Ezequequías y tantos otros de quienes repentinamente habían oído decir : "por amor a... " ¿Ya no existía ese amor?

La Alianza se había roto, el templo destruido, la ciudad santa arrasada por las llamas, sin culto que les permitiera reconciliarse, víctimas del pasado y sin esperanzas de futuro. ¿Se limitarían a llorar junto a los canales de Babilonia? Cundió el desánimo, nació la tentación de vivir cuanto a su alrededor encontraron. Poco a poco moría el yahvismo ahogado por el materialismo de una nación poderosa y rica en comodidades, cultos y festejos.

Ezequiel se levanta airado. Con despecho, sin titubeos, asido a todos los recursos de su polifacética personalidad, formula con claridad y contundencia el principio de responsabilidad personal ya anunciando por Jer 31,29ss.; 2 Re 14,6 y Dt 24,16: "el que peque ése morirá". No niega el principio de solidaridad, sencillamente lo completa. "Hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal", había dicho Dt 30,15. Ezequiel lo detalla. Cada uno debe situarse responsablemente ante Dios.

Sin duda que los actos del pasado influyen y condicionan fuertemente cualquier decisión responsable del presente. Pero este pasado no es una herencia fatídica; aunque difícil de romperlo, es posible librarse de él. Sobre todo, cuando se cuenta, como lo sabía el profeta, con que Dios no quiere la muerte del pecador "sino que se convierta y viva". Es la conversión total del individuo. La aplicación individual concreta de la genérica predicación comunitaria de los profetas anteriores. El profeta se convierte así en "pastor de almas". Es otra gran novedad de Ezequiel.

Muy sencillo en teoría, debieron pensar algunos exilados. Pero afincados ya en un determinado "modus vivendi", preferían seguir acusando a Dios de injusto. Era más fácil que convertirse. Este pleiteo con Dios, semejante al de Jer 12, hace que Dios les rearguya: "vuestro proceder es el que es injusto" al juzgar injusto el proceder de Dios.

Y todo concluye con esa invitación final de la palabra de Yahveh, con esa iniciativa divina que hace posible la conversión y el comienzo nuevo: "¡Arrepentíos y viviréis!".

La risa que es llanto

24,15-24.

Llama la atención en la presente lectura la emotividad de lo acontecido y la frialdad técnica del relato. ¿Dónde está el esquizofrénico de la crítica liberal? Con un equilibrio sicológico y una autodisciplina a toda prueba, Ezequiel se nos revela en este relato con una profundidad tal de sentimientos y afectos, con una

personalidad tan completa, que, comparado con los arrebatos emocionales de Jeremías, carecen de todo posible parangón.

En la tarde de aquel día en que había anunciado, justo al amanecer, el principio del asedio de Jerusalén, muere su esposa, "el encanto de sus ojos". Por inspiración divina ve en este luctuoso hecho de su vida un signo elocuente de Yahveh para su pueblo en el exilio. No necesita realizar ninguna pantomima. Es su propia vida la que ofrece en espectáculo. Como en otro tiempo Oseas presentara su matrimonio y Jeremías su celibato, así ahora Ezequiel ofrece la muerte de su esposa. Son hechos de vida, que se convierten en oráculos con una intensidad nueva y desusada.

Por muy "encanto de sus ojos" que fuera, Ezequiel debe evitar todo signo externo de luto y duelo. Es la voluntad de Dios. Antes que esposo es profeta. Y en dramática lucha interior "hice lo que se me había mandado".

La gente no puede comprender. ¿Por qué no hace lo que todos los demás en semejantes circunstancias? ¿Por qué ni llora, ni hace duelo, ni se quita el turbante para cubrir su cabeza de cenizas, ni anda descalzo, ni se emboza la cara hasta la nariz, ni celebra el banquete de duelo ofrecido por los familiares en señal de consolación? Entreven que todo ello tiene un valor de oráculo y lo abordan directamente: "¿Qué nos anuncia lo que estás haciendo?"

La respuesta es contundente: Yahveh en persona va a profanar su santuario, "el encanto de vuestros ojos, el tesoro de vuestras vidas". Lo que yo he realizado "os servirá de señal". Los exiliados debieron meditar en silencio la tragedia de Jerusalén. Su dolor habría de ser tan fuerte que no dejaría lugar a llantos y gemidos. Deben prepararse para esta gran prueba.

Y todo ¿para qué? "Para que cuando suceda sepáis que yo soy el Señor". En definitiva, lo que se busca e intenta por todos los caminos es que el pueblo no se aparte de Yahveh, como él no se ha apartado de ellos, y mantenga su fe en él, que es quien está dirigiendo todos los aconteceres históricos, por incomprensibles que pueda parecerles.

Ezequiel, mudo por el dolor y la tragedia propia del pueblo, se

encierra en un mutismo sereno, atento al desenvolvimiento de los hechos, hasta el día en que un evadido le comunique la tristemente esperada noticia de la caída de Jerusalén. Sólo entonces volverá a hablar para no volver a enmudecer. Este capítulo 24 concluye la primera parte del libro de Ezequiel, la primera etapa de su vocación profética, aquella en que sólo ha podido anunciar oráculos conminatorios que en pocos años han quedado corroborados por los acontecimientos históricos.

Oráculo contra las naciones

28,1-10.

Es éste el único oráculo contra las naciones que recoge la Liturgia del libro de Ezequiel. En la obra del profeta, aparte algunos de menor importancia diseminados un poco por doquier, todos estos oráculos están intencionadamente reunidos en los capítulos 25-32 y ubicados con acierto dentro del conjunto, respondiendo muy bien al momento histórico que siguió a la caída de Jerusalén.

Ahora que sus fatídicas predicciones se han cumplido, la predicación de Ezequiel toma unos derroteros completamente nuevos. Aquel hervidero de pueblos que cebaron sus ansias de revancha contra Jerusalén, sirviendo de instrumento punitivo a la justicia divina, se han hecho asimismo culpables y deudores ante el tribunal de Dios y también a ellos les espera el castigo. Que Dios se sirva de los males de unos para castigar el mal de otros no justifica el mal de los primeros, que deberá a su vez ser castigado. Tal era el caso de estos pueblos vecinos de Judá, entre los que se encontraban Tiro, Sidón, Amón, Moab, Edom, filisteos, etc.

Los pecados denunciados por el profeta con un lenguaje poético e irónico a la vez son sencillamente dos: el rencor contra el pueblo escogido y la soberbia frente a Dios. Por ellos los pueblos deberían ser castigados hasta el exterminio en tanto Judá

sólo lo sería correctivamente y a modo de expiación, para sacar de él un pueblo limpio y purificado, donde de verdad Yahveh fuera un Dios presente.

Hoy la visión cristiana de los pueblos enemigos del pueblo de Dios es muy distinta y en ellos se ve lo positivo que aportan al discutir el testimonio cristiano, al forzarlo desde dentro en la vivencia de su fe y al exigirle precisión y actualidad en el lenguaje con que se expresa. Los profetas, enmarcados en las estrecheces de su época, no pudieron acentuar tanto lo positivo, si bien eran conscientes que la guerra y el destierro habían sido la fuerza motriz que los había llevado hacia una revisión de criterios, a una purificación de su fe y a la constatación de su inauténtica adhesión a Yahveh.

El presente oráculo contra Tiro, botón de muestra entre todos ellos, es una elaborada reconstrucción simbólica de los antiguos mitos feniciocananeos sobre la exaltación y humillación del hombre que pretende ser Dios; es el eco del primer pecado de orgullo de la humanidad enraizado en el corazón del hombre. La interdependencia de este pasaje con el relato genesíaco es manifiesta. Es la misma historia de exaltación y caída, vivencia colectiva e individual de todo el género humano, aquí tipificada con un perfecto desarrollo en todo su proceso de culpabilidad: una falsa sabiduría que lo conduce a los negocios, éstos a la riqueza, la riqueza a la presunción y ésta a olvidarse de Dios para colocarse el propio hombre en la vacante que queda al orillar lo divino.

Pero a la presunción sigue la caída y al pecado el castigo realizado precisamente por otros pueblos semejantes. En el crítico momento de la ejecución, Dios-juez le dirá irónicamente: "¿Osarás decir soy Dios delante de tus asesinos?" Y la muerte devuelve al presunto dios su estricta dimensión humana. Al enfatuado "dijiste" del hombre, Ezequiel contrapone el verídico "Yo lo he dicho, oráculo del Señor".

Definición de un profeta

33,7-9.

Con el capítulo 33 se abre una nueva sección en la obra de Ezequiel y en su ministerio se da un giro de noventa grados. Sus predicciones se han cumplido. La ciudad yace en ruinas y sus habitantes están con él exiliados. Sin ninguna intervención profética —Jeremías y Ezequiel permanecieron callados— sin ninguna palabra compasiva, parece como si Yahveh hubiera asistido, cual mudo espectador, a la ejecución de la suerte de Jerusalén. Pero ahora todo ha cambiado. Dios vuelve a hablar y Ezequiel mirará hacia adelante, hacia una nueva era de reconstrucción nacional y de renovación religiosa.

No hay llantos ni elegías ni ritos fúnebres. No porque la cosa ya no tenga remedio, como diría David a la muerte de su hijo, sino precisamente porque lo tiene; porque va a comenzar una vida nueva creadora de un nuevo pueblo. Y Ezequiel siente como una nueva vocación, un sentido nuevo en sus relaciones entre Dios y el pueblo.

La presente lectura es eso, una nueva definición de profeta según Ezequiel, la aplicación a su persona de la parábola sobre el centinela de los versículos precedentes. Porque eso será desde ahora Ezequiel: el centinela de un pueblo sin ciudad y sin murallas, el atalaya que ha de avisar de los peligros que le vienen al pueblo no desde fuera —extraña paradoja— sino desde dentro, del propio Yahveh.

El primero que debe tomar conciencia de la responsabilidad moral individual es el propio profeta. Deberá decir sí o no responsablemente a la palabra que Yahveh le hable. En su misión deberá interpelar tanto al justo como al impío; al primero para que se convierta; al segundo para fortalecerlo. La constante pecado-amenaza-castigo queda así ampliada en pecado-amenaza-castigo-PERDON. Y es que este acoso de Dios a su pueblo no es, en última instancia, sino una exigencia de amor.

Ezequiel comprendió su misión. Estaba muy habituado a oír los gritos de los atalayas sobre los montes de Judá cuando se

avecinaba el peligro. El pueblo también comprendió la imagen y, con ella, el nuevo sentido de profeta como "sofeh" de su pueblo. Lo más difícil de asimilar es que la misión de Ezequiel se dirigía a cada uno de ellos de un modo directo e inmediato, que debían dar una respuesta positiva o negativa a nivel personal e individual, porque colectivamente estaban condenados.

A Ezequiel le iba la vida en este responsabilizarse con su nueva misión. Es una nueva e imperiosa exigencia de Yahveh a su profeta para salvar a su pueblo. Compromiso arriesgado, valiente en el que se lo juega todo. Así es un profeta. El que sabe insistir a tiempo y a destiempo según las exigencias de Dios.

Los aprovechados pastores de Israel

34,1-11 y 34,11-16 (34,11-12.15-17).

El Ezequiel que destapara a la conciencia de sus coexiliados la responsabilidad de las generaciones pasadas y la particular de los individuos concretos, la suya propia al aplicarse la parábola del centinela, no podía eximir de responsabilidad a los dirigentes del pueblo vistos en la imagen de pastores.

Estos pastores tan duramente interpelados a lo largo de la presente perícopa son todos aquellos que ejercieron alguna autoridad en Israel. Pero dada la vieja raigambre de este término en toda la literatura oriental —sumerios, babilonios, egipcios, cananeos lo aplican a los dioses y a los hombres— hemos de pensar especialmente en su referencia a los reyes. Desde el principio habían sido vistos en Israel como un constante peligro del equilibrio social por lo ilimitado de sus privilegios. Fundado en esta constante de injusticias sociales, Ezequiel no puede por menos de ensañarse contra la realeza.

Cuanto han hecho con el rebaño-Israel ha sido nefasto, ruinoso y mortal. Su derecho a cierta ayuda lo han convertido en robo abusivo; su autoridad de protección la han orientado hacia sí mismos, no apacentando sino apacentándose; han llegado a

tratar a sus hermanos como esclavos, "maltratándolos brutalmente"; han provocado la dispersión por Asiria y Babilonia; los han dejado al capricho de las fieras del campo, de los poderes de los pueblos vecinos. La culpabilidad no puede ser mayor.

Por eso comienza con ese "¡Ay!" de amenaza y continúa con esa palabra empeñada "lo juro por mi vida". Yahveh terminará con todos ellos, El mismo será su pastor, su rey, su mesías. Y así, el oráculo, comenzado en tono conminatorio, concluye en promesa salvífica. Los caminos del Señor siempre son los mismos.

La fuerza de esta denuncia es sorprendentemente actual, aunque falten ezequieles con el valor de proclamarla a la conciencia individual y colectiva. Cristo se basó en este pasaje para definir uno de los aspectos de su persona y de las facetas de su misión. Todos los evangelistas se han hecho eco de ello, cada uno a su estilo (Jn 10,1-18; Mt 18,12-14;Lc 15,4-7). Con ese "Yo mismo en persona" Ezequiel inauguró la nueva teocracia divina, en la que Cristo está sentado a la derecha del Padre hasta que ponga a todos sus enemigos —los falsos pastores— como escabel de sus pies.

A partir de este momento sólo le queda al profeta describir la acción de Yahveh-Pastor a través de las típicas imágenes del Exodo: las libraré... las sacaré... las congregaré... las apacentaré. En una palabra, Ezequiel asienta la religión interior bajo la égida directa de Dios. En la patria o en el destierro sus ovejas siguen siendo suyas. En el orden o en el pecado, el hombre sigue siendo siempre relación y dependencia de Dios.

"Un día de oscuridad y nubarrones", día de teofanía y castigo, día del fin de Jerusalén, sus ovejas se desperdigaron por todas las partes de la tierra. En otro día teofánico, en que el sol también se oscureció y al chasquido de los truenos hasta las rocas se abrieron, sobre la cumbre de Jerusalén todos fuimos atraídos hacia la Cruz y seguimos siendo apacentados en los ricos pastizales de su místico cuerpo que es la Iglesia. Y sigue buscando...vendando..."cuidando como es debido".

En honor del nombre de Yahveh

36,16-28 (36,23-28/36,24-28/36,25-28).

Por muy convencido que estuviere Ezequiel de la culpabilidad colectiva e individual de Israel y lo justo de su castigo no lo estaba menos de la voluntad salvífica de Yahveh a pesar y a través de aquellas calamidades históricas.

Israel había polucionado aquel país que Yahveh les diera condicionado a su fidelidad a la Alianza. En su justo juicio habían sido castigados dando el lugar al anatema y dispersándoles a ellos. Pero esta exigencia de su justicia había sido mal interpretada por los pueblos expectantes, que habían visto en todo ello la incapacidad de Yahveh en salvarlos. En consecuencia, su Nombre, él mismo, había sido desprestigiado, anulado, profanado entre las naciones. Y la causa no estaba en el castigo sino en las abominaciones de su pueblo, que lo provocaron justicieramente.

Ahora Yahveh propone mostrar la santidad de su Nombre, quitar malentendidos de entre los pueblos circunvecinos, actuar de forma tal que sus hechos sean testimonio abierto de la grandeza de su Nombre, de su señorío universal. Los mismos ojos testigos de la profanación, lo serán igualmente de su santidad.

Fruto de esta teofanía salvífica será la liberación, congregación y vida nueva del pueblo que fuera escenario de la ruina, dispersión y cautiverio. Pero será obra exclusiva de Yahveh, porque el hombre con sus obras ha llegado ya al fracaso total.

El paso de esta situación de pecado-castigo-muerte a la nueva vida de la gracia se realizará asimismo de un modo totalmente nuevo, porque todos los anteriores cultuales, rituales, clamorosos o penitenciales habían fracasado.

Siguiendo una vez más grandes etapas del Exodo, recordando los primitivos orígenes del pueblo que había dejado de existir, Ezequiel pinta el nuevo pueblo purificado de sus inmundicias e idolatrías a través del agua que sobre ellos será derramada, realizando una nueva alianza grabada en sus corazones transplantados e infundiéndoles aquel espíritu de Moisés y los setenta ancianos, el espíritu de Yahveh que los habilitará para la obediencia a sus preceptos.

Son pasos sucesivos en esta etapa de transformación. Primero, reunirlos y devolverlos a su país. Ya allí, purificarlos de toda culpa pasada. Para que no vuelvan sobre sus pasos, darles un corazón nuevo, humano; una disposición y voluntad —eso quiere decir corazón— que responda a todos sus propósitos y exigencias; a la dureza de su antiguo corazón seguirá la sensibilidad del nuevo. Y todo ello será obra del espíritu.

Esa promesa del espíritu será recogida por Joel y ampliada a toda la humanidad. San Pedro la verá cumplida el día de Pentecostés. Desde entonces, esta acción del Espíritu ya no es algo pasajero como en los Jueces y profetas extáticos sino una fuerza interior permanente y transformante, generadora de un nuevo estado de vida. La fuerza que nos impulsará a gritar "Abba=Padre", porque no sólo nos llamamos sino que somos hijos de Dios. Ezequiel sólo pudo decir: "Vosotros seréis mi pueblo y Yo seré vuestro Dios". Esta es la forma como su Nombre será santificado entre las naciones.

Los esqueletos reanimados

37,1-14 (37,12-14).

Esta visión de los huesos es sin duda la más impresionista de todo el libro de Ezequiel. La construcción es tan sencilla como claramente convincente: una visión que se convierte en parábola para servir de respuesta a las quejas de Israel.

La visión se sitúa en Babilonia, en una llanura, quizás la misma llanura de Tel-Abib, donde tuviera lugar con anterioridad la gran visión de la Gloria de Yahveh. Allí es transportado Ezequiel por el Espíritu; en el mismo sentido que otro día había de serlo Jesús al desierto. Ante sus ojos visionarios entran en acción dos realidades fuertemente contrastadas: huesos y más huesos resecos y calcinados, huesos de muchos días, muerte por doquier. Paralelamente ruah-viento-espíritu, soplo animador por los cuatro costados, vida por doquier. Huesos y espíritu, muerte y vida es el eje central de la visión, de la parábola y de la teología de este pasaje ezequiano.

Ante los huesos-muerte una pregunta de Yahveh: "¿podrán revivir esos huesos?" Cuestión interrogativa equivalente a una enunciación negativa. En la misma línea de convicción y elegancia, que nos recuerda la triple confesión de Pedro, el profeta se limita a responder: "Tú lo sabes, Señor". La imposibilidad por parte del hombre es total. Pero Dios es dueño de la vida y de la muerte y el profeta se refugia en su ignorancia frente al saber y poder de Dios.

Y comienza la acción. Un trueno, un terremoto, una teofanía y en el valle de la muerte se hace presente la vida: Yahveh. Los huesos se ensamblan, les nacen tendones, la carne los cubre, su piel se pone tersa... tenemos ante nosotros aquel primer hombre-robot, aquel muñeco de barro paradisíaco. Y, como entonces, así ahora, falta lo más importante, el soplo de Yahveh, la acción del espíritu-aliento-vida divina. Este viene y aquellos cadáveres "revivieron, se pusieron en pie", se convirtieron en personas, en seres vivos y divinos a la vez.

A la visión sigue la parábola, la interpretación hecha por el mismo Dios a través de su profeta. "Huesos calcinados" es la metáfora desalentadora que cunde por entre los exiliados. Eso son ellos, "esperanzas desvanecidas; estamos perdidos". Y es que la desesperación roe la raíz de la existencia. Son como sepulcros cuatriduanos que ya comienzan a heder.

También en ellos se realizará el milagro. Saldrán de su sepulcro babilónico, del país de la muerte, para establecerse en la tierra de la vida. Todo ello será obra exclusiva de la infusión "de mi espíritu en vosotros". Volverán a existir como seres vivos-divinos, volverán a ser personas libres, libremente relacionadas entre sí y con Dios. Los conceptos de la vida y muerte sobrepasan en mucho nuestros angostos moldes fisiológicos.

Es cierto que toda esta enseñanza de Ezequiel apunta a la liberación del destierro y no a la resurrección de los muertos en el sentido que nosotros entendemos hoy y como lo entendieron gran número de Padres y exegetas con Justino e Ireneo en cabeza. Sin embargo, no es menos evidente que Ezequiel ha creado una imagen de huesos y espíritu, de muerte y vida que ha desbordado la intención primera e inmediata de su propio autor. Al

enraizar esta imagen en la creación primera, al descender a la visión biológica de la muerte, al reconocer como Dios vivificante a quien es Señor de vida y muerte, al salvar a un Israel históricamente muerto... Ezequiel ha establecido la victoria de la vida sobre la muerte, que es la esencia del mensaje pascual. El cristiano puede leer esta página de Ezequiel viendo en ella el símbolo perenne de la resurrección particular y universal.

Simbolismo de dos palos unidos

37,15-19.21b-22.26-28 y 37,21-28.

Si a nosotros nos extrañan las acciones simbólicas, a los israelitas tampoco les resultaban siempre evidentes. Ya les oímos preguntarle qué significaba aquello que hacía con motivo de la muerte de su esposa o cuando atravesó el muro por sí mismo horadado con el hatillo al hombro. Ahora lo contemplan entretenido en grabar en sendas varas el nombre de Judá y de José o Israel. Luego las ensambla y camina con ellas juntas en la mano. Los paisanos, que ya han captado la forma peculiar que tiene su profeta de hablarles, sospechan que aquello debe tener algún sentido y le piden una explicación.

La presente lectura fue la respuesta de Ezequiel. Era como decirles ¡Arriba los corazones! Y entroncando con la historia del pueblo desde los tiempos davídicos, les promete, en nombre de Yahveh, la repatriación y la unidad en la Tierra Prometida bajo la égida de un nuevo David.

David había sido el verdadero artífice de la unidad del reino. Su hijo Salomón supo conservarla, pero no transmitirla. Los tiempos de David, el elegido del Señor, quedaron así tipificados como tiempos ideales de la teocracia de Israel. Después de la división del reino a la muerte de Salomón, Israel y Judá, como desgajadas de su unidad teocéntrica, habían sido arrojadas lejos de la Tierra Prometida.

En la futura repatriación y unificación de estas dos ramas,

que el profeta les anuncia, volverá a reinar un nuevo David, un rey único sobre todos ellos. En una época feliz e ideal no podía existir la división, fruto del pecado y del desorden.

Elemento esencial de esta restauración nacional será la purificación de todas sus contaminaciones idolátricas, de sus pecados y prevaricaciones, paso imprescindible para la realización de una Nueva Alianza. Alianza de los tiempos mesiánicos, que realizará Cristo en su sangre... derramada para el perdón de los pecados.

Importante es la identificación que hace el profeta de este siervo David, rey, con el "único pastor de ellos", Dios mismo, de quien nos hablará en el versículo 24. Un verdadero diseño de la Encarnación. No menos llamativa es la insistencia machacona de ese "para siempre", de esa garantía de perpetuidad y eternidad que implicaba paz, bienestar y orden.

Si a esto añadimos las características de esta Nueva Alianza: Yahveh, su Dios; Israel, su pueblo, vida en "la tierra que vivieron sus padres"; santuario en medio de ellos, como símbolo de presencia vivificante y salvífica; el nuevo David divino como pastor único de todos ellos... necesariamente se rompen las coordinadas de tiempo y espacio para encontrarnos de lleno en la plenitud de los tiempos mesiánicos. La contrastada realidad de la repatriación impuso muy pronto una visión mesiánica y escatológica de la presente lectura.

"Y sabrán las naciones". Israel se convierte así en profeta e intermediario entre todos los pueblos, en instrumento de revelación, en testimonio de la presencia visible de Dios en el mundo y en la historia, en sacramento de salvación universal. Es la vocación de la Iglesia querida y revelada por Dios.

Vuelve la gloria de Yahveh

43,1-7a (43,1-2.4-7a).

El tema central de los capítulos 40-48 es el regreso de la Gloria del Señor. La presente lectura del capítulo 43 representa el

momento culminante de toda esta sección final. Ezequiel, sacerdote e hijo de sacerdote, empapado familiarmente con el culto y la liturgia, no podía concebir la vuelta de los desterrados a su patria sin una restauración plena del templo y del culto. Tres capítulos enteros, el 40-41-42, se dedican a describir las características del nuevo templo. Son una mezcla de gusto geométrico, de desbordada y grandiosa imaginación simbólica, de incontenible entusiasmo religioso, que servirán más tarde a la literatura apocalíptica e incluso a la arquitectura cristiana. Inverosímil en su realización plástica, era el mejor exponente de las esperanzas e ilusiones de un pueblo en el destierro, de un sacerdote sin patria, sin templo, sin Ley.

Nuestra lectura es la culminación de todo este proceso regenerador. Así como el destierro se consumó cuando la Gloria de Yahveh salió del templo por la puerta oriental, abandonándolo definitivamente, para seguir a su pueblo y estar en medio de él junto al río Kebar, así ahora vuelve a hacerse visible en el mismo lugar, anunciando el fin del destierro y su retorno al nuevo templo preparado por Ezequiel en los capítulos anteriores. Cuando la Gloria de Yahveh, su sombra, se pone sobre María, el verdadero Nuevo Templo, que sería reconstruido en tres días, concebido en las entrañas de aquella joven doncella.

Los elementos audiovisuales de esta nueva teofanía, nos dice el mismo Ezequiel, fueron los mismos que cuando vio salir la Gloria de Yahveh del templo y cuando la contempló junto al río Kebar. Sólo que ahora no se ofrecen detalles. Era lo de menos. Lo importante radicaba en el contenido y enseñanza de estas imágenes-visiones. Qué pena que a veces nosotros demos más importancia a la curiosidad fenomenológica que al contenido doctrinal.

Una vez más "arrebatado por el espíritu", contempla cómo la Gloria de Yahveh llena el nuevo templo y se le garantiza que ése será su trono, su escabel, el lugar donde "va a residir para siempre". En el pensamiento hebreo Dios no mora "en" el templo, ni "en" el arca, sino que ambos le sirven como de trono o escabel. Y aunque su presencia lo llene todo, él lo transciende sirviéndose de ellos como de simples signos visibles de su presencia invisible.

Dios no está circunscrito a las construcciones humanas, reside "en medio de los hijos de Israel", allí donde haya al menos dos reunidos en su Nombre, como precisará Jesús. En él tuvo pleno cumplimiento esta profecía escatológica del Templo, de la Gloria y de la presencia de Dios. El nuevo David y buen Pastor en medio de su Pueblo, el pueblo de la Nueva Alianza realizada en su sangre. "Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo" (Mt 28,20).

Yahveh, torrente de aguas fecundas

47,1-9.12.

El motivo dominante de toda esta sección profético-escatológica de la manifestación de la Gloria de Yahveh en medio de la tierra, en medio de su pueblo, en medio del templo, como eje central vivificante alcanza en esta poética visión del torrente caudaloso su expresión cimera.

En la nueva era, las condiciones de vida serán las mismas que al principio de la creación y sin posibilidad de retroceso. La naturaleza será transformada por la presencia de la Gloria de Yahveh en medio de Israel. Ezequiel se sirve ahora, como antes lo hiciera con el espíritu, de ese río de Dios de aguas vivificantes, haciéndose eco de viejas mitologías dentro de su concepción sacerdotal del templo como eje central de toda la vida del país.

Por eso, los cuatro ríos paradisíacos son ahora un único torrente que brota del zaguán del templo y, descendiendo hasta el torrente Cedrón por el lado derecho del templo, arroyo de escasísimas aguas, va llenándolo de caudal hasta convertirlo en auténtico torrente de aguas no vadeables, que irían fertilizando los campos hasta llegar al Mar Muerto, donde convertirían sus aguas saludables en dulces haciéndose así posible la vida de los animales.

En verdad, podemos decir que dicho torrente sería un generador de vida. Y de vida continua, creciente, invasora, comunicada. De nuevo el contraste de muerte y vida, de estepa y fertilidad, de mar muerto y de "vida donde quiera que llegue la corriente".

Así se lo muestra el acompañante haciéndole contemplar la vida de los peces en el Mar Muerto, el humanizado trabajo de los pescadores a la orilla que les permite vivir apaciblemente y ese brotar a sus riberas un nuevo jardín paradisíaco de frutos, cosechas y vegetación; frutos que serán todos comestibles; hojas que serán medicinales, Y todo porque "los riegan aguas que manan del santuario".

En una palabra, el sentido de esta visión no puede ser más claro: en la nueva Jerusalén de los tiempos escatológicos la presencia de Yahveh será una bendición manifestada con poder vivificante y creador.

El simbolismo del agua será recogido por el Nuevo Testamento, aplicado a Cristo, fuente de aguas vivas que brotan hasta la vida eterna, como dirá a la samaritana, por el Apolalipsis 22,1-2 y por la liturgia bautismal cristiana. Pero el agua sigue siendo agua, símbolo. No así la acción vivificante de Dios por ella significada.

DANIEL

Al presentar este libro canónico, que lleva el nombre no de su autor sino de su protagonista Daniel, hemos de ser conscientes de las muchas dificultades críticas que encierra para no dar rienda suelta a nuestra insaciable curiosidad. Dificultades en cuanto a su autor o autores desconocidos; dificultades históricas de imprecisión e ignorancia; dificultades, sobre todo, por género literario, tatalmente nuevo en las páginas bíblicas y de difícil penetración para el lector de nuestros días, el género apocalíptico. Habrá que intentar un acercamiento al mensaje en él revelado, con valentía y prudencia a la vez, conscientes de esas limitaciones a que aludía Pío XII en su encíclica Divino afflante Spiritu.

¿Quién era este personaje, Daniel? El nombre, "Dios es mi juez", en hebreo, aparece en escritos de época exílica, tales como Esd 8,2 y Neh 10,6 referido a personas de familia sacerdotal. También el profeta Ezequiel nos habla de un sabio semejante a Noé y Henoc por su rectitud de vida y su ejemplaridad moral, llamado Daniel. Más aún, en unos textos ugaríticos del año 1400 a. C., se conoce a Daniel, rey y juez ejemplar por la rectitud de su vida. Con todos estos datos por delante, pensaríamos que Daniel es el nombre de un héroe legendario, utilizado para diversos fines y en épocas distintas; de un modo especial durante la dominación persa y griega en Palestina, llegando a encarnar, durante la persecución de Antíoco IV Epifanes, los

problemas teológicos y prácticos de aquella perseguida comunidad judía en relación con los pueblos opresores. Si el autor anónimo osó escribir bajo la autoridad y nombre de Daniel, quizás fuera, aparte de ser un recurso literario de la época, porque consideró la tradición de Daniel y la historia presente de sus días como un todo integral.

Mientras se creyó que el libro de Daniel había sido escrito por el personaje a que se refieren los primeros capítulos, el joven judío llevado a Babilonia y educado en la corte hasta adquirir un alto rango, la fecha de escritura de la obra parecía normal que fuera el s.V aproximadamente. Así pensó la tradición judía y cristiana. Hoy en cambio no habrá un solo exegeta que piense así. No por interesado snobismo, sencillamente porque las razones de la crítica, tanto interna como externa, son tan numerosas que hasta el menos entendido debe inclinarse ante ellas.

Tales son, por ejemplo, su inclusión hebrea no entre los profetas sino entre los hagiógrafos o escritores; el desconocimiento que el sirácida del s.II tiene de él cuando pasa revista a los escritores precedentes; no sentirse su influjo en la literatura bíblica hasta después de los Macabeos, sus impresiones y equivocaciones históricas en relación con los hechos que aparentemente presenta como históricos; su hebreo decadente y un arameo ya tardío, pues en ambos idiomas está escrito; su perspectiva teológica, sobre todo en torno a la resurrección de los muertos, su angeología, su apocalíptica, la detallada descripción del templo jerosolimitano de tiempos de Antíoco IV en el año 167 a. C. ... Todo ello ha conducido a los críticos y estudiosos a colocar la composición última de la obra hacia el año 165 a.C.

En Qumram se ha encontrado un manuscrito del libro de Daniel, cuya datación más aproximada es del 150 a.C. Ello nos demuestra la rápida aceptación que tuvo la obra entre el pueblo como algo sagrado, como palabra de Dios. Aceptado como canónico por judíos y cristianos, su amplitud, en cambio, no es la misma ni en el texto hebreo y en la versión alejandrina, ni en las biblias judías y católicas. La Iglesia, al aceptar como canónicas las escrituras según el texto griego, dio origen a ciertas dudas sobre algunas de sus partes ausentes del texto hebreo, las hoy llamadas deuterocanónicas. Desde Trento es dogma de fe que la obra, tal como aparece en los LXX, está toda igualmente inspirada.

Si el personaje no es histórico ni al género literario se le puede calificar de tal, ¿cómo hemos de leer este libro?

Partiendo del hecho de que el autor lo único que pretende es presentarnos una tesis de vida y con ella hacer de profeta de su pueblo de un modo completamente nuevo. Una vez más el pueblo se encuentra bajo la opresión y persecución. Antíoco IV pretende helenizarlos a cualquier costo. Por otra parte, la seducción de la cultura griega y la fastuosidad de sus cultos eran toda una tentación para muchos de ellos. Israel estaba a punto de materializarse sincretísticamente con el progreso que suponía la civilización helénica. Políticamente se habían levantado los hermanos macabeos en su lucha de guerrillas. Religiosamente y haciéndose eco de la tradición lo hace nuestro autor con la escritura de la presente obra. Que se sirviera de unidades anteriores prefabricadas, poco importa. Bajo su pluma y la divina inspiración todo será nuevo en orden al fin que se propone: animar a los judíos a confiar en Dios en medio de un ambiente hostil, como Daniel en la corte babilónica, y mantener las esperanzas en la pronta instalación del reino mesiánico anunciado por los profetas.

En la primera parte de su obra su estilo es el llamado "haggádico" o narrativo. Algo semejante a una novela histórica, donde lo importante no son los hechos o descripciones libremente amañados y embellecidos anecdóticamente sino la enseñanza que con ellos se pretende ofrecer. En este género literario están escritos los capítulos 1-6 y 13-14.

Para mantener las esperanzas mesiánicas, el autor se sirve de otro estilo completamente nuevo, casi diríamos creado con él y que llegaría a ser habitual durante el siglo primero anterior y posterior a Cristo, el apocalíptico. El Apocalipsis o Revelación de san Juan será su mejor culminación. Este estilo es de una oscuridad proverbial para nosotros. No así para ellos, que nunca pretendieron leer dicho lenguaje con precisiones matemáticas sino viendo en él la certera seguridad del porvenir, simbóli-

camente expresado en números, colores, animales, plantas, etc. A este género pertenecen los capítulos 7-12.

Este es el libro de Daniel, cuyas lecturas bíblicas irán abriéndonos nuevos horizontes teológicos y mostrándonos los últimos progresos de la revelación veterotestamentaria. A pesar de oscuridad y olvido es uno de los libros del Antiguo Testamento cuyo mesaje posee una actualidad siempre nueva. Precisamente por lo estereotipado y universalista de su lenguaje. Intentar descubrir su mensaje hoy y ahora será la mejor contribución a la interpretación del mismo.

El manjar de la fidelidad

1,1-6.8-20.

Este relato del capítulo primero del libro de Daniel, escrito en hebreo y no en arameo como el resto de la obra, debió poseer una existencia oral y quién sabe si escrita antes de ser insertado en este escrito con la doble finalidad de que sirviera de introducción a todo el conjunto y de estímulo a la fidelidad a Yahveh para quienes se veían obligados a comer alimentos paganos bajo la presión de los seléucidas.

Sus anotaciones históricas, aparentemente tan precisas, no concuerdan con las adquisiciones seguras de la ciencia histórica y arqueológica. Bástenos este detalle: el año tercero de Joaquín es el a. 606 y Nabucodonosor no fue rey hasta el año siguiente, el 605, teniendo lugar el primer asedio de Jerusalén y su consiguiente deportación el año 597. Esto no concuerda con los datos ofrecidos en el libro. Pero no es la preocupación histórica la meta del autor sino la ubicación de unos personajes epopéyicos, con nombres hebreos terminados en "el" o "ya" =Dios-Yahveh, en unas circunstancias históricas similares a las de sus contemporáneos. Ellos van a protagonizar una serie de acontecimientos didácticos y se precisa una presentación.

Conocedor de antiguas costumbres orientales, el rey les manda seleccionar y educar para el servicio de la corte. Deberían aprender lengua y literatura caldea, no tanto en su escritura cuneiforme cuanto en los sistemas de adivinación. Era la tentación que presentaba la cultura helénica para ellos. La duración de "tres" años así como la duración de "diez" días de la prueba de la comida nos van introduciendo en el uso de los números simbólicos sin valor matemático.

Un segundo paso era la comida real y, por tanto, pagana y contaminada. En el s.VI ninguna ley judía prohibía los alimentos paganos en general, pero en el s. II la abstención de cualcuier alimento gentil se había convertido en piedra de toque del judaísmo ortodoxo. No probará bocado de ella; sólo legumbres y agua.

Los resultados fueron manifiestos. Físicamente estaban más

lustrosos que todos sus compañeros. Culturalmente poseyeron una sabiduría "diez veces" mejor que todos los magos y adivinos del reino. No por lo que aprendieron, sino —aquilatará el autor— porque Dios se la concedió.

La enseñanza era evidente: fidelidad a la Ley mosaica, fuente de toda sabiduría y superior a toda filosofía humana. Los capítulos siguientes serán vivos ejemplos de esta sabiduría divina participada.

El Dios que "revela secretos"

2,31-45.

La interpretación del sueño de rey Nabucodonosor es como un ejemplo concreto de esa sabiduría divina que poseía Daniel y que era superior a toda la sabiduría humana de que tanto presumían los gentiles. La lección que el autor pretende inculcar no aparece en esta lectura sino dos versículos más adelante, en el v. 47 de este mismo capítulo: "el Dios de Israel es el Dios de dioses, Señor de reyes y revelador de misterios".

El objeto del sueño es una gran estatua, figura común en el arte del Oriente Medio, uno de los grandes colosos de la antigüedad. La combinación de cuatro metales diversos era asimismo una imagen común. Hesiodoro la utiliza para dividir la historia universal en sentido decreciente: oro, plata, bronce, hierro. La variante de Daniel está en esa mezcla de hierro y barro en que termina la estatua.

Daniel identificó cada uno de los metales de la estatua con cuatro reinos. De ellos, solamente nos dio noticias del primero, de la cabeza de oro identificada con el reino babilónico. Y lo hizo con fidelidad a las tradiciones paganas y bíblicas. De las primeras se sirvió para dar a Nabucodonosor el título de "rey de reyes", de selecto gusto persa. De las segundas, para hacer de Nabucodonosor, extraña generosidad inconcebible en tiempos exílicos, una especie de ideal de hombre paradisiaco con dominio total sobre la creación, sobre las bestias del campo y las aves del cielo. Eso sí, el reino, el dominio, el poder y la gloria lo posee como gratuita donación del Dios del cielo.

Los otros tres reinos han sido objeto de múltiples interpretaciones a través de la historia exegética judeo cristiana. Hoy parece bastante segura la que ve en estos reinos a medos, persas y griegos. Lo importante para el autor y sus oyentes eran esos dedos de la estatura, esa mezcla de hierro y arcilla dividido y sin posibilidad de solución. Era el imperio griego desmembrado a la muerte de Alejandro Magno entre sus dos generaciones: los ptolomeos de Egipto y los seléucidas de Siria, a quien queda incorporada Palestina. Estos últimos eran ese barro de valor ínfimo en el conjunto de la estatura. ¿Por qué temerlos?

Desde el monte, le faltó añadir Sión, se desprendió una piedra sin intervención humana. Era la acción poderosa de Yahveh que había aniquilado uno tras otro todos los reinos en la medida en que habían cumplido su misión histórica. Faltaba el último. Y es precisamente "durante ese reinado" que Dios suscitará el reino escatológico mesiánico; reino sobre todo los reinos y que perdurará por siempre. ¡Cómo debieron sonar estas palabras a los oídos de aquel pueblo oprimido!

De hecho, el reino mesiánico tardó en llegar siglo y medio. Es que el tiempo no cuenta en las perspectivas proféticas ni en las esperanzas humanas. En su ansia de consuelo, Daniel traduce en categoría de inminencia lo que sólo es garantía de realización.

El Dios que "libera a sus siervos"

3.14-20.91-92.95.

Es curioso el detalle de que en este relato haggádico ni siquiera se menciona a Daniel. De los tres jóvenes protagonistas hebreos tampoco se dan sus nombres judíos sino los babilónicos, que les fueron impuestos al pasar al servicio de la corte. Nabucodonosor, que en el capítulo anterior había reconocido la superioridad

del Dios de los judíos, ahora no lo hace. Probablemente nos encontremos en un relato ambulante, una epopeya nacional que circulaba ya en el s.III entre los judíos y que es aprovechada por nuestro autor durante la persecución de Antíoco e insertada en su obra con motivo del ídolo pagano que éste había hecho erigir en el templo de Jerusalén, obligando a todos los judíos a adorarlo bajo pena de muerte. El capítulo, en cambio, no está reelaborado, de forma que Nabucodonosor está muy lejos de poder ser identificado con Antíoco IV.

La narración es en extremo pintoresca y llena de colorido folklórico y milagrero. Es lo propio del estilo haggádico para mejor realzar la idea teológica que se pretende. En nuestro caso, la providencia y justicia divinas.

La chispa que hace explotar a los protagonistas no es la erección del ídolo de oro ni la orden de adorarlo ni la pena de muerte. Fue el reto hecho a Dios: "¿Quién será el Dios que pueda libraros de mis manos?" Los jóvenes omiten toda dialéctica. No hay respuesta. Es tiempo de acción, no de palabra. Por eso, "nuestro Dios puede salvarnos", no es la respuesta sino la confesión de su fe semejante a la de los mártires del primitivo cristianismo. "Y aunque nos salve...", nueva confesión de su fidelidad incondicional a Dios. Esta fue la conducta de los "hasidim" del tiempo de los Macabeos, al principio de la persecución. Compromiso y abandono a los designios de Dios. Sin embargo, no tardaron en pasar a la resistencia activa (1 Mac 2,25-44).

Se da la orden del martirio con un curioso detalle, el de encender el horno "siete veces" más de lo normal. El milagro se produjo. El rey lo reconoce al contemplar un cuarto personaje, cuyo rostro es "semejante a un hijo de Dios". Es un fino retoque en que se hace presente la angeología persa. La lección había llegado a su fin.

Dios había salvado con su milagrosa intervención a aquellos tres fieles. La respuesta al reto humano estaba dada con la acción salvífica de Dios. La mención del ángel era un modo de especificar la presencia de Dios entre sus fieles aún en medio de la muerte. Era un preludio de resurrección. La confesión de fe final del rey Nabucodonosor es como la moraleja o tesis dogmática a la que estaba orientada toda la narración: "bendito sea Dios... que libra a los que esperan en él... por no adorar a otro Dios fuera de su Dios".

Comunidad orante

3,25.34-43.

Esta súplica comunitaria que el autor pone en boca de Azarías y el tan conocido cántico de los tres jóvenes en el horno que le sigue no hacen acto de presencia en el texto hebreo, sino solamente en el griego. Forman parte de las secciones llamadas deuterocanónicas. Ni judíos ni protestantes las aceptan como inspiradas. Nosotros sí y con la garantía que ofrece un dogma de fe.

Por su estilo y semitismos presupone un original hebreo o arameo. Parece ser que fue una oración colectiva del pueblo, que circuló libremente entre él hasta el momento en que el autor de esta antología fragmentaria, que es el libro de Daniel, la incluyó en la obra. Inserción no muy acertada y en discordancia con las circunstancias, ya que ni se alude al peligro en que se encontraban en medio de las llamas e incluso se lamentan de que no haya "ningún profeta", siendo así que en tiempos del exilio se llegó a la cima del profetismo con Jeremías, Ezequiel y el segundo Isaías.

Pero ya hemos visto que la intencionalidad y preocupación iban por caminos muy distintos a nuestras curiosidades críticas. Era una hora de sufrimientos y de persecución, donde una de las necesidades básicas era saber orar. Y ahí tenían un buen ejemplo.

El autor macabaico les ofrece esta oración, quizás ya conocida, como un modelo ejemplar de cuál debía ser su postura ante Dios. Las fórmulas de confesión nacional de culpas son estereotipadas y corrientes en toda la literatura bíblica, especialmente en los salmos. Carecen de originalidad. Pero queda compensada

con creces al darnos en ella una síntesis de toda la teología hebrea sobre Dios y el pueblo, la fidelidad a las promesas y el reconocimiento de la culpa.

La religión interior de Jeremías se impone con premiosa necesidad. No pueden ofrecer sacrificios a Yahveh, les están prohibidas sus asambleas cúlticas, hasta los libros de la Ley deben ser quemados bajo pena de muerte.

Ahí están ellos, con sus vidas trituradas y su espíritu abatido, siguiéndolo, buscándolo, poseyéndolo. Son el mejor sacrificio que le pueden ofrecer. Y su súplica, la más alta perfección en el orar de un pueblo: "no nos confundas... líbranos... y da gloria a tu Nombre... Sean confundidos... y conozcan que Tú eres Señor, único Dios glorioso sobre toda la tierra". Acertadamente la liturgia del misal romano se ha hecho de estos sentimientos en el canon de la Misa.

El festín de Baltasar

5,1-6.13-14.16-17.23-28.

El festín de Baltasar es uno de los relatos bíblicos de mayor colorido y que más ha inspirado a poetas y pintores. Pocos habrá que desde su tierna infancia no hayan oído hablar de él como ejemplo del castigo de Dios aplicado a los sacrílegos que profanan las cosas santas. Esta fue igualmente la finalidad de nuestro autor al recordar estos relatos, mezcla de historia y leyenda, a unos contemporáneos que contemplaban aterrados y heridos en su pundonor religioso la profanación del templo de Jerusalén y de los vasos sagrados por el impío Antíoco. Ya lo castigará Dios. Ahí estaba como prototipo la pena infligida al rey babilónico por idénticos motivos: opresión de su pueblo y profanación de las cosas santas. El autor ni compara ni saca conclusiones. No era necesario. El ejemplo hablaba por sí mismo.

Históricamente el relato está lleno, una vez más, de dificultades e imprecisiones históricas. Baltasar ni fue rey ni hijo de

Nabucodonosor. Darío el Medo tampoco encaja en este momento histórico. Eso no era de incumbencia del redactor final, que recoge el relato tal cual lo encuentra, para ofrecérselo ejemplarmente a su pueblo. Era la técnica de fidelidad histórica de aquellos tiempos.

Por su parte, el relato es de lo más significativo y verosímil. Propio de las despóticas cortes orientales. Un banquete en el que se brinda a los dioses con los objetos de culto de las divinidades vencidas. Este fue el sacrilegio y la blasfemia. Herodoto y Jenofonte nos aseguran que el imperio babilónico cayó bajo el poder persa precisamente durante un banquete. La reacción del Dios de los judíos fue inmediata. Una escritura en la pared ininteligible para todos los presentes y adivinos del imperio. Sólo Daniel, porque poseía una sabiduría superior recibida del mismo Dios, da sentido e interpretación al enigma. Es Dios mismo interpretando su escritura.

La interpretación implica un juego de palabras sólo posible en una escritura consonántica como la hebrea. Lo escrito: MN, TQL, PRS, si se vocaliza como sustantivos, era el nombre de tres valores monetarios: la mina, el siclo y la media mina. Vocalizando como verbos, su sentido es el dado por Daniel.

Quizás nos encontremos ante un acertijo antiguo e independiente de este contexto, perfectamente utilizado por nuestro autor para su lección moral: la justicia vindicativa de Dios para con los sacrílegos. En la ausencia de aplicaciones prácticas parece escucharse la respuesta de sus contemporáneos: amén, entendido.

El Dios de la vida

6,11-27

Muy similar al capítulo tercero, nuestro autor se hace eco de otro relato anecdótico atribuido al mismo personaje, Daniel. Sólo que ahora no estamos bajo el dominio babilónico sino en pleno apogeo persa.

Los reyes de la dinastía arqueménida inaugurada por Ciro

eran muy tolerantes con la religión de los pueblos vencidos. Las intrigas cortesanas, sobre todo cuando está presente algún extranjero, es algo que constatamos a diario en nuestro politizado siglo. El relato tiene un aire de verosimilitud histórica, amalgado con elementos legendarios e inverosímiles, como el detalle de los 120 sátrapas arrojados al foso de los leones con sus mujeres e hijos y motivaciones religiosas del autor, puestas en boca del rey, que dan al conjunto un aire de ejemplaridad epopéyica. El convencionalismo del relato es manifiesto.

Nótese, sin embargo, el estrecho paralelismo entre la situación hermosamente descrita por el autor y la situación de sus contemporáneos. Políticamente, un edicto que convertía el culto a su Dios en crimen castigado con pena de muerte; religiosamente, la verdadera postura del judío fiel dispuesto a dar su vida antes que renegar de su fe. Tan sólo una diferencia, Darío se ve forzado a hacer lo que él considera una injusticia contra un inocente. Antíoco fuerza a toda clase de injusticias con tal de imponer sus criterios político-religiosos. Como entonces, deja concluir el autor, Dios es un Dios de vivos y no de muertos y librará a sus fieles de cualquier poder adverso mortal.

Son sumamente curiosos los detalles costumbristas de arrodillarse para la oración privada, propio del período posexílico; su mirar hacia Jerusalén, donde residía Dios, cuando se intentaba hablar con El, orar; los tres tiempos de la oración, que la Iglesia adoptará en su Liturgia de las horas; la presencia renovada de un ángel en medio del foso, símbolo de la presencia de Dios en medio de las penas y aflicciones que padecen sus siervos. Si a todo ello se une la elegancia, la finura y vivacidad dinámica del diálogo, no hemos de extrañarnos que haya sido en la Iglesia primitiva objeto de pinturas y frescos altamente significativos.

Porque la liberación de Daniel del foso ha protagonizado siempre, en la literatura patrística y en los diseños de las catacumbas, el simbolismo preferido de la resurrección. Dios había sacado de la muerte vida.

La doxología final, síntesis de los sentimientos religiosos del autor, es puesta en boca del rey pagano para producir un mejor efecto sicológico-apologético. Su contenido doctrinal, profético y apocalíptico a la vez, es un resumen de creencias y esperanzas. Su Dios es el Dios vivo, el Dios que salva y libra dando vida, el Dios cuyo reino —y lo dice en un momento en que dicho reino terreno no existía en absoluto— permanece para siempre, no será destruido, dura hasta el fin. Históricamente tenemos en esta doxología final uno de los mejores testimonios sobre cuál era la fe y esperanza de aquellos "hasidim" o piadosos de los tiempos macabaicos. Un vivo ejemplo para los hasidim de todos los tiempos.

Las bestias y el hijo del hombre

7,2-14 y 7,15-27 (7,9-10.13-14/7,13-14)

El capítulo séptimo de Daniel, seccionado litúrgicamente en dos lecturas, pero inseparable a la hora de su interpretación, es la primera visión del libro de Daniel expresada en lenguaje estrictamente apocalíptico. Lo seguirán otras tres, compendiadas en los capítulos 8-12. Si bien todos estos apocalipsis o revelaciones dicen relación entre sí, parece críticamente cierto que se trata de unidades independientes y autóctonas escritas por el mismo autor durante los años 168-164 a.C., aunque quizás no el mismo orden en que ahora se encuentran.

Desde el punto de vista literario nuestro apocalipsis del capítulo séptimo difiere de los demás tanto por la elegancia de su estilo como por el hecho de estar escrito en arameo mientras los otros lo están en griego. Como técnica propia del estilo apocalíptico pronto nos percataremos de que se nos ofrecen como profecías de futuro lo que no son sino hechos concretos de una historia pasada. No suponía entonces engaño alguno. Tan sólo se intentaba garantizar la acción salvífica de Dios en el presente como históricamente lo había sido en el pasado. Sus contemporáneos lo entendían a la perfección. Intentémoslo nosotros.

Los elementos simbólicos con que nos encontramos son: el gran mar, los cuatro vientos, las cuatro bestias, el pequeño cuerno, el anciano de días y el hijo del hombre, aparte otros

pequeños detalles de números y colorido. Para comprenderlos y entender el mensaje en ellos encerrado, intentemos situarnos histórica y sicológicamente en el mundo del autor y su mentalidad judía, profética y apocalíptica a la vez. Va a jugar con la historia y la mitología, con la tradición y el futurismo mesiánico. La meta a alcanzar es crear la convicción de que en el final de los tiempos, que se presenta ya próximo, el reino de Dios será entregado al pueblo de los santos de Dios, los hasidim, el resto profético. Veamos su maravillosa presentación apocalíptica.

Como al principio de la creación todo fue obra del "viento" actuando sobre el "tohu wavohu", el océano primitivo, así ahora los cuatro vientos del cielo agitan el océano. Lo que salga de él será obra del "ruah" de Yahveh. Así aparecieron las cuatro bestias, identificadas con los cuatro grandes imperios conocidos desde el destierro babilónico por el autor: babilonios, medos, persas y griegos. En el transfondo parece escucharse: también ellos, en su espectacular poderío, han sido marionetas bajo la providencia de Dios.

La primera bestia, semejante al león con alas de águila, es una exacta correspondencia con la cabeza de oro de la estatua del capítulo segundo. Su descripción nos recuerda los querubes guardianes de los grandes palacios y templos babilónicos y del paraíso perdido. León y águila representan a los reyes del mundo animal. El autor no deja pasar ocasión para manifestar, no sabemos por qué, su benevolencia hacia los babilonios. Incluso a esta bestia se la desmonstrualiza para darle un "corazón de hombre"; quizás porque reconoció al Dios de Daniel, dejando de ser automáticamente una fiera contra el reino de Dios.

La segunda, semejante a un oso, corresponde al pecho de plata de la estatua. Era el imperio medo. Su voracidad refleja la victoria sobre el imperio babilónico.

La tercera, el leopardo, es la equivalente a las piernas de bronce; era el imperio persa. Sus cuatro alas simbolizan la celeridad de sus conquistas en todas las direcciones y sus cuatro cabezas la representación de los cuatro reyes de Persia que conoce la Biblia: Ciro, Jerjes, Artajerjes y Darío el persa.

La cuarta, demasiado horrible y espantosa como para asemejarla a ningún animal, son los pies de hierro y arcilla de la estatua, el imperio griego. Este es verdaderamente el momento histórico que vivía nuestro autor y por el que se interesa. Sus diez cuernos eran diez reyes contemporáneos, de los que no poseemos noticias precisas. El undécimo, que "blasfemará contra el Altísimo, intentará aniquilar a los santos y cambiar el calendario y la Ley", era, sin duda, Antioco IV Epífanes.

Todos estos reinos habían sido reflejos de la acción de Dios en la tierra. Instrumentos de su Providencia. Hasta aquí la historia. A partir de este momento la profecía escatológica.

La visión continúa. Un anciano de blanca túnica y cabellera blanca, símbolo de la pureza y rectitud, se sienta en un trono de fuego justiciero y purificatorio. "Miles y miles lo servían", toda la angeología persa puesta al servicio de Dios, del anciano de muchos años, del anciano sin principio ni fin. Comienza el juicio; el insolente undécimo cuerno es matado, descuartizado, echado al fuego. A los demás se les deja vivos una temporada. Lo "undécimo" es siempre la máxima imperfección, por ser uno menos de "doce", la perfección suprema como múltiplo de "tres" por "cuatro".

Cuando todo parece concluido, nos encontramos con la más sorprendente novedad, hacia la cual tendía toda esta visión apocalíptica. Entre las nubes del cielo aparece algo así como un hombre a quien se le da "poder, honor y reino". Extraordinario contraste. Es el número "doce". Todos los reinos de la tierra vinieron del océano; el reino de Dios y quien lo sustenta viene de arriba, del mismo Dios. No es semejante a una fiera sino semejante a un ser humano. Es el rey mesiánico anunciado por los profetas, pues a él se le da el "poder real y el dominio sobre todos los reinos bajo el cielo". Nuestro autor identifica este Mesías, hijo de hombre, con el pueblo de los santos del Altísimo. Es un mesianismo colectivo, definitivo y eterno. El triunfo del Cristo total en su tensión escatológica, del Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia. Así se lo aplicó a sí mismo Jesús al identificarse con el Hijo del hombre, que vendría sobre las nubes del cielo y con cuantos creen en El. "¿Por qué me persigues?", le dirá a Pablo.

Modelo de oración

9,4b-10

Nos encontramos ante esta hermosa oración llamada de Daniel y que, con toda seguridad, nada tiene que ver ni con el protagonista ni con el autor de dicho libro. Como flor exótica de colores vivos y naturales encierra en sí el aroma de toda la tradición bíblica con el frescor de un hebreo puro y limpio, muy superior a todo el resto de la obra.

Compuesta con frases estereotipadas de los profetas, de los hagiógrafos y de los salmos, refleja un patrón común de oración comunitaria que bien puede datar de los lejanos tiempos del exilio. Su estilo es cultual, unitario, completo en sí mismo. No es pues un mosaico de recortes, sino una auténtica oración litúrgica con solera de siglos.

Contrasta en ella ese reconocimiento de la culpa y la aceptación de sus dolorosas circunstancias como merecido castigo por sus pecados. Para su autor, la situación por que pasan no es fruto de sus pecados sino de la malicia y perversidad de sus opresores.

La oración consta de tres partes diferenciadas con toda precisión: reconocimiento y confesión de la propia culpabilidad, súplica motivada en la misericordia de Dios y añoranza por la restauración de Jerusalén, donde se ha de manifestar el Nombre y la Gloria de Yahveh.

La presente lectura refleja tan sólo la primera parte de la oración, la confesión de los pecados. Más que comentario, es reflexión y compenetración con todos los sentimientos de piedad tradicional judía en ella reflejados lo que necesita el lector de todos los tiempos. Es sentirse solidario con la culpabilidad histórica de todas las generaciones, con la firme esperanza de que "es de Yahveh, nuestro Dios, el tener misericordia y el perdonar".

Resurrección de los muertos

12,1-3

Todo lo que tiene de breve la presente lectura lo tiene de importante en la historia de la revelación. Por su lenguaje, repetido en algunos pasos al pie de la letra por Jesús refiriéndose a los últimos tiempos, somos conscientes de que el apocalíptico hace ahora de profeta. Por vez primera en todo el Antiguo Testamento se nos asegura, con inspirada garantía, la resurrección de los muertos.

La chispa fue provocada por la persecución de Antíoco. El rescoldo donde había ido incubándose el problema de la retribución durante varios siglos sin respuesta definitiva. Ahí quedaba Job revolviéndose en su inocencia y sufrimiento. Fue necesaria la crisis macabaica, los mártires de la persecución, para que brotara la fe en la resurrección, que terminaría convirtiéndose en dogma.

En los capítulos precedentes el autor había insistido, con todos los artificios del lenguaje apocalíptico, en la instauración del reino de los santos, que sustituiría a todos los reinos históricos. Animados por esta esperanza, muchos habían defendido su fe hasta la muerte. El interrogante surgió angustioso. Cuando llegue el reino de los santos, de los judíos fieles a su Ley y a Dios, ¿cuál será la suerte de todos estos mártires de su fe? ¿Podrá ser la muerte y el sheol común su premio?

Y el autor, inspirado, abre las puertas a una nueva y desconocida esperanza. "Entonces", sin precisar tiempo, pero con garantía absoluta, "los que duermen... despertarán". El eufemismo es ya toda una revelación. Cristo lo usará refiriéndose a la muerte de su amigo Lázaro y deberá explicárselo a sus apóstoles. Es el sueño de la muerte, porque la muerte, para quien cree, es el dormirse de un glorioso despertar en Dios.

Pero esta resurrección queda muy particularizada y lejana aún de la perfección que dará el Nuevo Testamento. Sólo se salvarán —resucitarán— los inscritos en el libro de la vida. Porque no todos los hijos de su pueblo habían sido fieles a su fe. Entonces ¿no resucitarán todos?

Ateniéndonos al texto y al contexto, nuestra respuesta no puede ser afirmativa. En el texto (vv.1-2) se habla tan sólo del pueblo escogido. Por el contexto sabemos que las esperanzas se mantenían aún a nivel terreno. La resurrección o vuelta a la vida, concebida como recompensa, sólo podía ser concedida a los justos. Eran éstos los únicos que necesitaban revivir para recibir en justicia el premio de sus obras y de su fe. Era absurdo concebir esta grandiosa recompensa para los pecadores. Y menos en el alborear de este artículo de fe. La resurrección de los pecadores y la resurrección universal de todos los hombres será un desarrollo posterior neotestamentario.

Nada se nos dice sobre el objeto de la futura felicidad de los resucitados en este mundo. Se les supone, por el contexto, participantes del reino mesiánico eterno. Al autor sólo se le ocurre, para realzar su situación, compararlos con el esplendor y brillo de las estrellas del firmamento. Eso sí, ellos serán los "sabios", no quienes se lo creyeron con la sabiduría de este mundo. A la misma comparación estelar acudirá Pablo para contrastar la diferencia entre los escogidos. Casi sin percatarnos estamos llegando a las puertas del Apocalipsis o Revelación plena en Cristo.

La casta azucena

13,1-9.15-17.19-30.33-62

¿Quién no conoce el relato de la casta Susana y la frecuente prohibición de leerlo que existía hasta no hace muchos años, por ser algo vergonzoso e impúdico?

Su nombre ha pasado a nuestro idioma a través del árabe con el artículo añadido. Susana, que significa lirio, es hoy para nosotros "a-zuzana=azucena".

El relato es de la más fina sicología y llevado en tensión progresiva hasta la enseñanza didáctica que se pretende ofrecer: el triunfo de la inocencia sobre la maldad.

Pasaje deuterocanónico, está ausente en el texto hebreo y aparece de modo bastante distinto en la versión griega de los LXX y en la de Teodoción. Críticamente esta última es la más segura y es la recogida por la Liturgia en esta lectura. Aceptada por la Iglesia como parte integrante del libro de Daniel, posee para nosotros toda la garantía de un escrito inspirado.

Que su autor no sea el mismo que el de otros capítulos del libro de Daniel es críticamente seguro y ya no nos extraña. Tampoco hay razones apodícticas para negar su historicidad en los años del destierro babilónico, a pesar de algunas claras inverosimilitudes. Dado que las versiones griegas suponen un original semita, hebreo o arameo, podemos pensar fundadamente que nos encontramos ante un relato primitivamente histórico, que la fantasía popular fue ornando paulatinamente con ribetes epopéyicos hasta quedar estandarizado cuando llegó a manos de nuestro autor. Util para sus fines, no dudó en insertarlo dentro de su obra, identificando al joven con Daniel y poniéndolo como ejemplo de fidelidad, de inocencia y de abandono en manos de Dios, incluso cuando todo parece humanamente perdido. Tal era la situación de sus contemporáneos.

Las palabras de Susana: "Mejor es para mí caer bajo vuestro poder sin culpa alguna que pecar ante el Señor", fue sin duda el grito de los mártires macabeos y la más hermosa expresión de sus heroicos sentimientos.

Como denuncia del vicio y exaltación de la virtud, el relato fue de ayer, de hoy y de todos los tiempos. Los detalles de la narración son un precioso arsenal costumbrista hebreo en perfecta armonía con la Ley y la Mishná. Una preciosa lectura ejemplar de frescor inacabable.

OSEAS

Es el único profeta escritor del reino del Norte, de Israel. Aunque contemporáneo de Amós e Isasías, su comparación con ellos resulta siempre problemática, por ser éstos oriundos del reino del Sur, Judá, como luego lo serán todos los demás profetas escritores. A Oseas tenemos que acercarnos desde él mismo, desde su propio entorno, con toda la carga político-religiosa que, desde la división del reino salomónico, el llamado reino del Norte había echado sobre sí de separatista, sincretista y cismático.

De su vida, aparte las incidencias de su matrimonio con Gomer, poco o nada sabemos. Se nos dice al principio de su profecía que era hijo de Berí y que actuó en los días de Jeroboam. Los nombres de los cuatro reyes de Judá son una adición posterior, históricamente improbable, debida a la mano del último redactor judío.

Jeroboam reinó en Israel desde el año 786 hasta el 746. Del fin de su reinado Oseas tiene un oráculo (1,4). Por lo que los escrituristas, completando esta noticia con otros detalles crítico-históricos, colocan el principio de la predicación de Oseas hacia el año 750 y la extienden hasta el 725, ya que el 721 cayó Samaria, capital del reino del Norte y Oseas desconoce este hecho capital que fue el final del reino.

¿Qué aconteció durante estos años en Israel? Lo propio de un país libre en vías de dejar de serlo. Desde fuera, continuas opresiones asirias y una política internacional voluble e insegura, que los conducirá al desastre. De puertas adentro, intrigas cor-

tesanas, crímenes, abusos del poder reinante, desconcierto y desintegración. En el espacio de los últimos veinte años hubo en Israel seis reyes que fueron sucediéndose por la ley del asesinato de su predecesor. Oseas, consciente de cuanto a su alrededor pasaba, lo ha dejado bien reflejado en sus oráculos.

Pero en el pensamiento de Oseas como profeta, el mayor mal no era el político, por desastroso que se presentara, sino el moral. El pueblo había llegado a confundir a Yahveh con Baal. Vivía una religión sincretista y sucia. Había que predicar hasta con el testimonio de la propia vida, aunque el torrente de agua de la "misericordia" divina no consiguiera fecundar aquellas resecas conciencias. ¿Por qué el pueblo se encontraba así? ¿Qué es lo que había sucedido?

Que Israel se había encontrado en Canaán con un dios y un culto sumamente sugestivo y más acomodado a la vida sedentaria que su Yahveh transhumante. El culto de Baal y Anat.

La doctrina teológica sobre dichas divinidades era muy simple. Baal era el dios de la vida y la fecundidad, de la lluvia y la primavera. Su antagonista era Mot, dios de la muerte y la sequía, de los daños y el otoño. En un enfrentamiento Baal fue vencido y muerto. Su muerte fue vengada por Anat, quien lo devolvió de nuevo a la vida. El ciclo de las estaciones del año reflejaban cúlticamente este proceso de vida, muerte y resurrección de sus divinidades. Los hebreos, recientes colonos de aquellas tierras, veían en aquella religión la que mejor cuadraba con su modo de vida.

Como esposo de la tierra, Baal era honrado a través de la fecundidad y lo que a ella conduce. Tuvo sus templos llenos de sacerdotisas, cuyo principal acto cúltico era la prostitución, que por lo mismo se denomina sagrada. A ella se le atribuían efectos cuasisacramentales o mágicos en vistas a la fecundiad de los campos, de los animales o de las personas. A ella acudían cananeos y hebreos en justificación de sus propias pasiones y como realización de un acto cúltico sagrado y moral. El yahvismo, transcendente y romántico, carente de plasticidad, había quedado reservado para los grandes momentos y en casos de urgencia. Era algo superior que no calaba en la vida del pueblo.

Este era el mundo que entornaba a Oseas. Estos los destinatarios de su mensaje. Cierto que no todos vivían así. Existía un doble movimiento espiritual que buscaba la independencia del pueblo tanto en lo político como en lo religioso. Querían una teocracia más limpia, a la vista de aquellos reyezuelos degenerados, abúlicos y pendencieros. Un yahvismo más en conformidad con la Alianza sinaítica y el pacto davídico.

Estos movimientos fueron el profético, del que habían formado parte, entre otros, Elías y Eliseo. Este último provocando una auténtica crisis nacional con la consiguiente caída del gobierno. El segundo era el levítico o cultual, al que probablemente estuviera vinculado nuestro profeta.

Oseas, por vocación divina, expresaba en ese "me vino Palabra del Señor", quiere calar en su pueblo, producirle impacto; sabe que necesita una fuerte sacudida para salir del estado de postración socio-religiosa en que se encuentra. Ante sí se abren dos caminos. Hablarles desde el púlpito con la autoridad, rigidez y dureza merecidas, es lo que hará Amós o acercarse a ellos, integrarse en sus propias vivencias y desde ellas, transformando los elementos, ofrecerles un auténtico testimonio de vida, mucho más elocuente que todos los sermones.

Inspirado por Dios, por la palabra que le vino, escoge este segundo camino tan del gusto de nuestra mentalidad de hoy. Y Oseas se casa con una prostituta cultual. Su cariño y ternura hacia ella, lo que más necesitaba aquella mujer que había sido de tantos y de ninguno, nos ha sido contado en doble relato biográfico y autobiográfico. Lo más inesperado, después de haberle dado unos hijos cuyos nombres serán un mensaje para Israel, fue que lo traicionó en su amor volviendo a la prostitución. Oseas consigue ganarla de nuevo a base de afectividad, pero no la recibirá en su casa sin que antes le dé una prueba de fidelidad. Al final triunfó el amor de Oseas sobre las viciadas costumbres de su esposa.

En su amarga experiencia matrimonial ha comprendido mejor su fe. Así se lo transmite a sus compatriotas. Argumentando desde su propio campo, les mostrará que si Baal está desposado con la tierra, a la que fecunda y da vida, Yahveh lo está

directamente con su pueblo, al que quiere vivificar y salvar. Es un esposo celoso que no admite rivales. Es el verdadero dador de vida y fecundidad a campos, animales y personas.

Ellos se han prostituido con aquella religiosidad cananea. Han desobedecido a Yahveh. Con su sincretismo se han mostrado falsos y mentirosos, olvidándose de Yahveh y su actividad salvífica desde el día que los sacara de Egipto. Están condenados. No tienen remisión. Van a perecer. Es lo justo y merecido.

Justo en ese momento, el recuerdo de su esposa infiel y su inquebrantable amor hacia ella le hacen comprender y se lo comunica a sus oyentes que aún hay solución. El amor de Yahveh como esposo hacia ellos, su "hesed" divino, es inmutable. Yahveh sigue amándolos a pesar de todos los pesares. Nunca ha dejado de amarlos. Que recuerden toda su historia salvífica. También ahora les está amando. Sólo quiere un poco de correspondencia, busca su "hesed" humano, ese amor hecho de fidelidad en la obediencia. Oseas, el primer profeta escritor del reino del Norte, es el auténtico evangelista del Antiguo Testamento, el mensajero del amor divino y humano.

Sus predicaciones y enseñanzas, su propia vida matrimonial, fue puesta por escrito parte por él, parte por sus discípulos. Lentamente se fueron reordenando sus oráculos hasta que el último redactor nos los ofreció tal y como hoy los poseemos. Ha sido el proceso de casi todos los libros proféticos. Ello no es obstáculo para afirmar con garantía crítica que poseemos en el libro de Oseas su genuina predicación y enseñanza, su íntima experiencia vital humano-religiosa y el aliciente más grande de encarnación como respuesta fiel a las exigencias de Dios.

Yahveh, esposo, paga la dote

2,14.15-16.19-20 y 2,16-25 (2,14.19-20/2,14b.15b.19-20).

Después de haber lanzado el profeta en nombre de Dios las más fuertes diatribas en contra de su pueblo que ni es ya su mujer ni él es su marido, conminándole con toda clase de presagios nefastos en un lenguaje de prostitución, el profeta es consciente de que, por parte de ella, todo está perdido. La castigará... "la reduciré a un matorral y la devorarán las bestias del campo", los pueblos vecinos, Asiria en concreto.

Pero brota de pronto la otra parte, el Oseas tierno y amoroso que no puede dejar de querer a su esposa prostituida de nuevo. Como su segundo matrimonio se produjo por iniciativa exclusivamente suya, así ahora, por exclusiva iniciativa de Yahveh, se promete volver a desposarla. A Israel se le brinda un nuevo matrimonio, una nueva alianza.

Paso previo será ese "me la llevaré al desierto, le hablaré al corazón". Frente a la vida sedentaria y cananeizada de baales, fuente de todos los males en el pensamiento profético, Oseas recuerda los días del desierto, cuando Israel no conocía a nadie fuera de Yahveh, como la época ideal de los desposorios divinos. Por eso ahora, en vísperas de unos nuevos desposorios, la imagen del desierto vuelve a llenarse de contenido. Israel debe ir al desierto, olvidarse de todos los baales y cultos cananeos, encontrarse a solas con su Baal o Señor, Yahveh, y allí, en soledad e intimidad, poder hablar y escuchar, como dos jóvenes amantes, en la intimidad del corazón. "Como en los días de su juventud... cuando la saqué de Egipto".

En "aquel día", tan impreciso como seguro, "yo te desposaré", tres veces repetido para hacer notar la importancia de la intención divina y la solemnidad del acto. Desposorio en regla, con todos los elementos jurídicos que lo componen. De forma que ya no le llamará "Baal mío", sino "esposo mío".

Y la desposará "en..." La preposición alude al precio de la novia o dote que se pagaba originalmente al padre o hermanos de la novia, ya que ésta pasaba a ser propiedad del esposo y que

posteriormente se entregaba a la misma esposa como garantía en caso de viudez o divorcio injusto.

Aquí es Yahveh, quien paga la dote. Esos cinco regalos son la esencia de la felicidad y de la santidad. "Derecho y justicia" divinas para con ella y los pueblos que la entornan; "rectitud" en el trato que va a dispensarla, buscando siempre lo recto como norma de sus acciones; "amor constante", no sólo afectividad o sentimiento, sino afectividad que implica solidaridad, lealtad y asistencia; "misericordia" porque la conoce y sabe sus debilidades humanas, por eso sabrá comprender y perdonar su fragilidad innata; finalmente "fidelidad", serle fiel para siempre o, dicho en otras palabras, un Dios-Esposo en quien siempre se puede fiar y confiar. Nunca hubo esposa que recibiera mejor dote.

"Y te penetrarás del Señor". En hebreo "conocerás al Señor". La versión litúrgica es perfecta porque el conocimiento de que habla Oseas no es nuestro conocimiento puramente intelectual, sino una entrega total del hombre que se pliega a la voluntad de Dios. Por eso el hebreo se expresaba diciendo que conocía con el corazón. Quizás el mejor comentario a este conocimiento de Yahveh sea el de Jeremías: "Tu padre sí, comía y bebía; pero practicaba el derecho y la justicia y todo le iba bien; juzgaba la causa del desvalido y del pobre y le iba bien. ¿No es esto conocerme? Oráculo de Yahveh (Jer 22,15-16).

Así expresó el amor de Dios el profeta que mejor entendió el amor humano.

Profecía de la conversión superficial

6,1-6 (6,3b-6).

La presente lectura podríamos recordarla como la profecía de la conversión superficial. Las anteriores palabras condenatorias del profeta y las amargas circunstancias por que está pasando el pueblo han hecho nacer en ellos un buen deseo: "vamos a volver al Señor".

En esta vuelta-conversión reconocen que son posesión de Yahveh, su presa, a la que "ha despedazado" como león ávido y celoso. Saben que él, si quiere, "los venderá... los sanará... los resucitará... y podrán seguir viviendo". No se trata, por supuesto, de la resurrección de los cuerpos, concepto aún muy lejano, sino de la posibilidad de vivir en paz y armonía con los hombres y con Dios.

Por si esto fuera poco, se estimulan al conocimiento de Dios, en el sentido ya explicado en la lectura anterior. Lo más sugestivo y poético es el lenguaje utilizado en esa autoexhortación, fiel testimonio de las costumbres y mitos baales. Es la genuina encarnación del profeta poniendo en boca de su pueblo el lenguaje familiar de cada día, aquello mismo que pretende extirpar. Ese "amanecer como la aurora... bajar como lluvia temprana y tardía..." era la tan conocida terminología de los rituales cúlticos de la fertilidad. En la antigua liturgia del Viernes Santo se leía este pasaje acomodaticio aplicado a la resurrección de Cristo. Quizás tenga más valor y fuerza si atendemos a su verdadero sentido, a esa luz y lluvia fecundante y vivificante, punto focal de toda vida y resurrección.

Las apariencias engañan, parece responder Yahveh a estos poéticos propósitos. Conocedor del corazón humano, sabe que su piedad es "como nube mañanera, como rocío de madrugada". "¿Qué haré de ti?" Y en vez de responderles lo que piensa hacer, les manifiesta sencillamente lo que quiere. Ya se lo ha dicho por boca de los profetas con palabras hirientes y condenatorias. Pero no han hecho caso. Se lo repetirá una vez más.

"Quiero misericordia y no sacrificios. Conocimiento de Dios más que holocaustos". La contraposición no puede ser más enfática y absoluta. Es el típico estilo semita utilizado para realzar unos valores en contraposición con otros. No es una condenación incondicional de los sacrificios y holocaustos, sino del modo cómo se realizaban, coincidiendo en ello con Amós, Isaías y Miqueas. Es la condena radical de la religión exterior cuando está vacía de interioridad. La repulsa a las manifestaciones de una fe cuando dichas manifestaciones se convierten en sustitutivo de la misma.

Por eso Dios exige conocimiento y amor, y en amor a Dios y al prójimo resumirá Jesucristo su evangelio. Por eso Mateo pone dos veces en su boca esta frase de Oseas: "yo deseo amor y no sacrificio" (Mt 9,13; 12,7). El mismo Señor la explicará en el sermón montano cuando nos dice que si. Al ir a ofrecer nuestra ofrenda en el altar, recordamos que nuestro hermano tiene algo contra nosotros... primero el hermano y luego la ofrenda. Primero el amor y luego el sacrificio. Primero la fe y luego sus manifestaciones.

Quien siembra vientos recoge tempestades

8,4-7.11-13.

En esta lectura se ofrece resumido el anuncio del castigo inevitable que ha de sobrevenir a Israel y las razones del mismo. Dios no es caprichoso sino justo.

Oseas acaba de acusar al pueblo de haber roto el pacto y de haber violado la Ley, porque "han despreciado el bien".

El pueblo se enfrentaría al profeta pidiéndole pruebas. La presente lectura es la contestación del profeta. No apreciaciones subjetivas suyas, sino un recuento histórico del que saldrán condenados.

Desde el principio del reino del Norte con Jeroboam, la historia de la monarquía ha sido una ininterrumpida serie de asesinatos y usurpaciones. Sobre todo en los últimos años. Reyes y soberanos habían dejado de ser carismáticos para convertirse en maniquíes de poderes humanos. ¿No era esto cierto? La culpabilidad político-social era palmaria. "Se nombraron reyes sin contar conmigo", les precisará Yahveh.

¿Cuál era su culpabilidad religiosa o cúltica? Ahí tenían sus ídolos de oro y plata de fundición. Que contemplasen el abominable toro de Samaria, mandado construir por Jeroboam cuando la división del reino y todavía presente entre ellos para vergüenza suya. Sin duda que fue hecho como símbolo de Yahveh semejante a los símbolos de los baales. Pero ¿y el precepto de no hacerse imágenes? Su gran pecado no era ya la forma falsa de ofrecer el culto, sino su malicia interior en no querer reconocerlo y la consiguiente imposibilidad de poder ser limpiados.

"Siembran vientos y cosechan tempestades". Es una reflexión de Oseas en estilo proverbial, con clara alusión a los cultos cananeos de las estaciones del año. Aunque crean lo contrario, dichos cultos sólo les acarrearán la ruina: tempestades... sequías... o espigas vacías.

Israel sigue apoyándose en su defensa en lo numeroso de sus altares y sacrificios y en la solemnidad de sus neomenias. La respuesta no puede ser más drástica y escalofriante. Al multiplicar sus altares, multiplicaron sus pecados. Ellos sabían por qué. Por el baalismo latente.

Y todo porque Israel había olvidado la Torah, la Ley, la Revelación. Podría darles miles de leyes, sería igual. Le consideran como un extraño. Después de la imagen del esposo fiel, cómo debió sonar este "como un extraño" a sus oídos. Yahveh parece dejarlos por imposible. ¡Trágico paso de Dios por la vida! Los deja que coman y engorden... y sigan haciendo del sacrificio un sebáceo día de campo.

En su justicia el castigo vendrá inexorable. Sus inquidades serán recordadas, sus pecados castigados. "Volverán a Egipto", desandarán la historia, perderán la tierra prometida y retornarán a la opresión de que fueron redimidos. Oseas está viendo más un destierro teológico que el material que estaba ya inminente. Ese era el realmente terrible. El abandono de Dios, el quedar irredentos, abandonados a sus propias fuerzas. Es que, como repetirá san Pablo, haciéndose eco de Oseas, "lo que el hombre siembra, eso recogerá" (Gál 6,7).

Quien siembra justicia recoge misericordia

10,1-3.7-8.12.

Una vez más Oseas vuelve al blanco de sus reproches: la idolatría de Israel y sus fallidas esperanzas en los cultos de la fecun-

didad. Era la vivencia continua que el profeta tenía ante sus ojos y cuya gravedad aparecía de día en día más funesta e irremediable.

Comparando a Israel con una frondosa vid, imagen que repetirán con frecuencia los profetas que le han de seguir (Isaías, Jeremías, Ezequiel...), les recuerda aquellos buenos años de cosechas abundantes en que todo era lujuriosa prosperidad. Entonces aumentaron sus altares y mejoraron sus monumentos. Ni el profeta ni Yahveh les acusan de que aquello fuera ilegítimo sino de la doblez de su vida, tratando de compaginar u ocultar su apostasía e idolatría baálica con aquellas exterioridades cúlticas.

A Dios no se le puede engañar. El quiere el corazón, la interioridad, el yo comprometido de la persona y sabe que ése está dividido. Como Dios celoso se lo hará expiar destruyendo aquello que le habían dedicado, sus altares y estelas. Es un nuevo modo de repetirles que quiere "misericordia y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos" (6,1-6).

La ausencia del rey y la falta de respeto al Señor es una preciosa ubicación histórica de toda perícopa, que demuestra la situación desesperada por que estaba pasando el pueblo. El poder era usurpado consecutivamente sirviéndose del crimen. De todos modos, ¿"qué podrá hacernos el rey", pone Oseas en su boca, cuando ya no se respeta al Señor?

El profeta insiste. Atención. El reino camina vertiginosamente hacia su fin. Samaria y su rey, ya es igual uno que otro, su impotencia es manifiesta, fluctúan y se esfuman como "espuma sobre la superficie del agua". Todo será destruido; los "altozanos de los ídolos" también. Porque todo es pecado.

Cuando llegue el castigo de su idolatría, de su equivocación, observarán que la fecundidad sólo viene de Yahveh, a quien han olvidado y no de los baales. Por eso, por su idolatría y como irrisión de ella, "cardos y abrojos crecerán sobre sus altares". En otras palabras, cuando Yahveh los abandone, la fecundidad estará ausente de la tierra y de sus vidas. La desolación será tan terrible que acudirán a la misma naturaleza, a la que idolátricamente desposaron con Baal, pidiéndola que les cubra sus vergüenzas. San Lucas pondrá en boca de Cristo estas palabras dramáticas de Oseas para describir los horrores del juicio final (Lc 23,30).

Aún están a tiempo, porque siempre hay tiempo para el "hesed" divino. Deberán dar un vuelo total a su situación presente. En vez de "sembrar vientos y cosechar tempestades" (8,7) tendrán que "sembrar justicia y cosecharéis misericordia". Esa justicia que implica un orden totalmente justo, un orden moral sustentado en el orden de la naturaleza. Una conversión del corazón capaz de alcanzar de Dios la misericordia que han perdido. Aún puede llover sobre ellos la justicia de Yahveh, la justificación de sus vidas, pero es imprescindible que empiecen ellos a roturar el campo..., a "consultar a Yahveh". El pueblo castellano en su esfuerzo ha hecho un precioso comentario, tan sencillo y popular como el de Oseas, a esta invitación esperanzadora: "A Dios rogando y con el mazo dando".

Los lazos del amor

11,1-11 (11,1b.3-4.8c-9).

Es tal la sencillez de esta lectura, tal su dramatismo interno, tan acusados y manifiestos los sentimientos paternales de Dios, que debería constituir la reflexión callada y reconocida su mejor comentario. Perdónesenos si, al pretender encuadrarla en su contexto histórico, aminoramos en lo más mínimo el delicado sentido de su interioridad.

Esta lectura es única, no ya en el libro de Oseas sino en todo el Antiguo Testamento. Es, permítasenos la comparación, la perla preciosa escondida en el campo por la que hemos de venderlo todo para adquirirla; es una de las más altas cumbres de la revelación sobre la naturaleza de Dios en todo el Antiguo Testamento. Y, aunque parezca paradógico, el profeta llegó a ella a través de la sencilla vulgaridad de su vida matrimonial. Ni revelaciones especiales ni visiones ni éxtasis ni arrebatos. Esposo y

padre cariñoso, le bastó tener un hijo entre sus brazos para comprender el amor de Dios.

En su transición del amor humano al divino y en su comprensión de lo divino por lo humano, Oseas recuerda los primeros días de la existencia de Israel con la ternura y romance de aquellos momentos. Entonces había muchos pueblos, pueblos fuertes y poderosos, pueblos de historia y raigambre. Y Yahveh fue a fijarse en quien no era pueblo todavía, en un grupo de esclavos y emigrantes por tierras de Egipto, sin historia, sin tierra, sin civilización. Era la creación de algo de la nada. A esa nada Dios la amó y comenzó a existir, a ser hija predilecta suya; y su hija, libre. Y de Egipto Dios la sacó.

Cada vez que Dios "le llamaba" e intentaba realizar en él y por él sus planes, Israel, voluble e incomprensivo, "se alejaba"; lo posponía a sus idolos y baales, se prostituía y divorciaba de él rompiendo la Alianza que habían sellado en el Sinaí. Yahveh, su padre, no se rindió

Fue El y no los baales quien "le enseñó a andar", quien siguió sus pasos con firmeza por la tierra de promisión hasta el esplendor de los tiempos davídicos; él le "alzaba los brazos", gozoso y salvífico a la vez, mostrándole todo su amor hacia él. Sin embargo, "él no comprendía que Yo le curaba". Quizás sea necesario ser padre para comprender el dolor por la incompresión de un hijo a quien se mima con toda clase de ternuras.

Podía, sin duda, forzarla. Era Dios. Pero prefiere respetar aquello que él ha dado al hombre como esencia de su ser, su libertad. ¡Ay de aquel que osare violar aquello que el mismo Dios respeta! Por eso se acercó a él, se inclinó hacia él para alimentarlo, intentó atraerlo hacia sí —sublime ejemplo de condescendencia divina— ... pero "con cuerdas humanas". Es la más preciosa descripción del misterio de la libertad y la gracia.

Nada consiguió y se vio forzado a castigarlo. Era justo. Pero nuestra lectura bíblica se salta el castigo, porque el castigo nunca es la última palabra de Dios, para tratar de explicar sicológica y humanamente el incomprensible y deconcertante misterio del amor de Dios. Se le "revuelven las entrañas" al tener que castigar. Es Dios y no hombre. Es santo y no enemigo al acecho. Por eso, "ni cederá a la cólera... ni volverá a destruir a Efraim". Ha querido corregirlo, no aniquilarlo. Es la misma enseñanza que se encierra en el término profético "Resto". La testimoniada por Cristo en la Cruz por amor. Quien tenga oídos para oír que oiga.

Y como prueba, entonces imprecisa y hoy constatable históricamente, se les promete la vuelta del exilio con la misma seguridad que el rugido del león produce el pánico en quien lo escucha. Cuando Yahveh "ruja", eficaz imagen de la eficacia de su palabra, Israel volverá con la docilidad de un pájaro y la obediencia de la paloma a la voz de su amo. Así es Dios cuando castiga y corrige para poder salvar.

La vuelta del "hijo pródigo"

14,2-10.

La profecía de Oseas se cierra con este capítulo de esperanza. En el versículo primero, que aquí no aparece, se describe el dramático fin de Samaria: 'Caerán a espada, sus hijos serán estrellados, abrirán en canal a las preñadas". Y frente a esta cima de horror, la otra cima del amor divino.

La estructura del capítulo responde a una liturgia penitencial. Quizás lo fuera de hecho y el último redactor de la obra la insertara al final como fiel expresión del mensaje de Oseas. Entiéndase que nos movemos en el mundo de lo posible y, mientras no poseamos más seguridades, preferimos ver en esta lectura la palabra original del profeta, al final de su ministerio, como adecuada expresión de su fe inconmovible en el amor inexhausto de Dios.

Ante el espectáculo de la tremenda mortandad proféticamente prevista, aunque no experimentada, el profeta lanza el último grito de alarma para la conversión del pueblo, el retorno al único y verdadero Baal y Señor, Yahveh. Si tropezaron cayendo desde la firmeza de su fe, que se conviertan ahora retornando a la firmeza primitiva.

En este retorno-conversión habrá que ofrecerle algo a Yahveh. No quiere sacrificios ni holocaustos, sino un corazón sincero, un "perdona" semejante al del hijo pródigo, acompañado del preparado discurso o sacrificio de sus labios, que implica reflexión, reconocimiento de la propia culpa y un "me levantaré y le diré" amoroso y entregado; el verdadero sacrificio interior tantas veces exigido por los profetas y que para ellos implicaba el abandono de la idolatría y de las alianzas extranjeras.

Dado este primer paso penitencial, entra en acción Yahveh con su amor misericordioso, indulgente y salvador. Volviendo el autor al lenguaje de la naturaleza y de los cultos de la fecundidad, ya asimilados en el yahvismo, describirá este amor gratuito y generoso de Yahveh, "sin que se lo merezcan", como una nueva odisea de los orígenes paradisíacos. Ahora como entonces Dios "mira al hombre", porque es "como un ciprés frondoso de quien proceden todos los frutos".

El final de la obra es, indudablemente, una adición de estilo sapiencial con que el redactor último quiso coronar el escrito profético. Es una invitación al "sabio y prudente", a los fieles temerosos de Yahveh, a empaparse de las enseñanzas del profeta que él intenta sintetizar en el final del versículo. Rectamente entendidas, aportarán bendición; para los pecadores, será un desastre. Porque el camino del Señor es su palabra viniendo a nosotros los hombres, para que el hombre pueda por ella volver a Dios.

JOEL

Joel es uno de los profetas de quienes apenas si conocemos su nombre de pasada y el nombre de su padre, Penuel. Fuera de esto, todas son conjeturas con mayor o menor fundamento crítico. Aunque sólo sea por curiosidad veamos algunas de ellas. Por varios pasajes de su profecía, los autores se inclinan a pensar que estaba adscrito al templo en calidad de portavoz de Yahveh y de la comunidad. De hecho, se muestra muy familiarizado con la liturgia y el templo y los dos primeros capítulos de su obra son una liturgia penitencial exacta y precisa a la que no le falta el más pequeño detalle. Tampoco disimula su admiración por el santuario. Por todo ello no pocos piensan que Joel fue uno de esos profetas cultuales posexílicos que no ha mucho ha descubierto la ciencia exegética.

Más difícil nos resulta precisar la época de su ministerio. En su breve obra sólo encontramos circunstancias implícitas, que, al coordinarlas, nos sitúan entre los años 400-350 a. C. Tales son el considerar el destierro como un hecho ya histórico, no mencionar a samaritanos y amonitas como enemigos de la reconstrucción del pueblo, el estar ya reconstruido el templo y las murallas y la ligera mención que se hace de los griegos.

Casi nos atreveríamos a decir que Joel es un profeta de transición, un profeta cultual situado entre los grandes profetas y la incipiente apocalíptica, un auténtico escucha de la palabra de Dios para interpretar los signos de los tiempos sin conciencia,

quizás, de una llamada especial. Su ministerio, si excluimos la interpretación de la peste de langostas desde el punto de vista teológico y apocalíptico, es más un ministerio sacerdotal que profético. Sin embargo, todo lo que tiene de ordinario y simple su persona, lo tiene de poética riqueza su profecía. Se le ha llegado a llamar el más grande poeta de entre los profetas.

A pesar de lo corto de su intervención profética, no han faltado quienes, de sus cuatro capítulos según el texto hebreo, han pretendido quitarle los dos últimos, apocalípticos, para atribuírselos a una mano anónima. Fallida pretensión por el momento. La crítica histórico-literaria ha vuelto a devolvérselos con todos los derechos de autor. No cabe duda que todo el libro forma poética unidad literaria y temática, en la que se da una coherente transposición apocalíptica.

Su contenido aparecerá claro en la presentación de las lecturas bíblicas que la liturgia ha seleccionado de él. En síntesis, su contenido se resume en la presentación de una peste de langosta que conmueve al país y que motiva en Joel la organización de una liturgia penitencial. Más tarde, pensando en lo acontecido, ve en ella todo un símbolo del "Día de Yahveh" y se lo propone a la consideración de los fieles dentro de una proyección escatológico-apocalíptica.

Este es el desconocido Joel, el sacerdote-profeta cultual que no entra en debates religiosos, ni políticos que no siente necesidad de reprender ni a las autoridades ni al pueblo por sus infidelidades a Dios. El profeta que no grita ni amenaza. Este es el hombre fiel al servicio de la Casa de Dios, que exhorta al pueblo a la oración y a la penitencia. El hombre que intuyó los "últimos días" caracterizados por la "efusión del espíritu sobre toda carne" y que ha merecido el título del "profeta de Pentecostés".

Como un "Dies irae"

1,13-15;2,1-2.

Joel acaba de pintar con rasgos de tragedia nacional la peste de langosta que ha asolado a todo el país. A modo de ejército innumerable y bien organizado avanzaba paso a paso dejando tras de sí la desolación y la muerte. Las cosechas de vinos y cereales están perdidas. La alegría se ha borrado del rostro de los campesinos y sacerdotes. De los primeros es evidente el porqué. De los segundos, porque no había ni diezmos ni oblaciones ni sacrificios por carecer de lo más elemental que poder ofrecer a Yahveh. Será un año de luto nacional.

¿Qué se puede hacer? Al profeta cultual sólo se le ocurre invitar a la oración y la penitencia. Los profetas anteriores a él habían combatido estas manifestaciones por vacías, fatuas y fetichistas. Con ellas se había pretendido cubrir lo torcido de sus corazones. Ahora todo es distinto. La exterioridad en saco, luto y duelo brota de una fuerte vivencia de la necesidad de Yahveh, porque sus cosechas, sus acciones y sus vidas estaban en manos de Dios. Es la auténtica liturgia que brota del corazón.

Sin embargo, el profeta no interpreta la calamidad como castigo por los pecados del pueblo o sus dirigentes. Lo que en ello ve es un presagio de la proximidad del "Día de Yahveh". La meta que persigue es la misma: oración, penitencia, conversión. El motivo es distinto.

Siempre que Dios interviene en la historia de su pueblo dirigiéndola y revelándose, los profetas lo pintan con los típicos rasgos de las teofanías y pasarán al recuerdo como "días del Señor", días de visitación, días históricos de encuentros humano-divinos, días purificatorios, porque el hombre "de labios impuros" no puede acercarse a Dios. En esta serie de "días" históricos, habrá uno que será "eschatón", el último, el día central de la acción redentiva de Dios, aquel día y hora que se cumplieron en Cristo inicialmente y cuya consumación coincidirá con el fin de la historia, del tiempo, para abrirse a una eternidad de cielos y tierra nuevos.

Cuando los profetas señalan el día escatológico, el día de la

instauración mesiánica, lo hacen con un colorido simbólico que a veces se vuelve fenomenológico. Y el temor humano ante la justicia de Yahveh se hace extensivo a la naturaleza entera, que cubre y tiembla asustada ante semejante día. La unión de la naturaleza a los destinos del hombre es algo habitual en toda la literatura profética.

Para Joel, aquel día está significado en la oscuridad y tinieblas, en la negrura del nubarrón que presentan las bandas de langosta extendiéndose sobre los campos. Así será aquel día. Para Joel, como para cualquier hebreo, el juicio del día de Yahveh no era una ficción jurídica, sino una justicia punitiva y vindicativa para el hombre a través de los elementos naturales. Parece decir que la visión de estas nubes de langosta arrasándolo todo os sirvan de ejemplo de cómo Dios realizará su justicia y castigará a los culpables. Estad preparados. Haced oración y penitencia. Es lo mismo que repetirá Jesús a sus discípulos cuando les hable no del día escatológico que El encarnaba, sino de la consumación de dicho día al final de los tiempos, sirviéndose de este mismo lenguaje profético-apocalíptico.

Solemne liturgia penitencial

2,12-19 (2,12-18).

Impresionado el auditorio por la descripción que hiciera el profeta de la plaga y su proyección escatológica, Joel cree llegado el momento de insistir en su llamamiento a la penitencia y a la conversión. A ninguna culpabilidad concreta alude. Pero ¿quién estará limpio a los ojos de Dios?

En auténtica línea tradicional y profética, el gran promulgador de la solemne liturgia penitencial descubre el verdadero sentido de la misma: la conversión del corazón a través "del ayuno, llanto y luto". Lo que hay que rasgar son "los corazones y las vestiduras", por este orden. Nada nuevo añadirá el Nuevo Testamento a esta concepción de la penitencia. Jesús se hará eco de Joel cuando diga a sus discípulos: "Cuando ayunéis..." (Mt 6,16ss).

Dos palabras entran en juego en esta verdadera penitencia. El clásico imperativo "sub" = conversión, vuelta a Dios, ya que al pecado se le considera un alejamiento hasta el destierro y "de todo corazón", ya que esta vuelta no puede ser ocasional, interesada y menos aún ficticia. "De corazón" es lo que nosotros llamamos un firme y sincero propósito de la enmienda.

¿Qué motivos ofrece Joel para esta penitencia-conversión? Tres claramente especificados. El primero por parte de Dios, el segundo por parte de la plaga de Israel y el tercero con miras a todos los pueblos espectadores de Israel.

Por parte de Dios, se le describe en términos proverbiales en todo el Antiguo Testamento: "Es compasivo y misericordioso, lento a la cólera, rico en piedad; se arrepiente a las amenazas". Es el fundamento de su esperanza y oración. Nada está definitivamente perdido mientras el hombre no se rinda. Jesús recordará: "Pedid y se os dará, llamad y se os abrirá" (Mt 7,7ss).

Por su parte, la plaga aún no lo ha asolado todo. "Quizás nos deje —Yahveh— todavía su bendición", la posibilidad de algo con que poder realizar la ofrenda y libación al Señor. Es el mismo pensamiento anterior visto ahora desde la creatura. Siempre hay algo bueno en el hombre y lo que importa es aprovecharlo, salvarlo.

Finalmente, el profeta pone en tela de juicio al mismo Dios con un recurso literario y teológico a la vez, clásico en la tradición bíblica. El desastre de su pueblo será un espectáculo ignominioso ante los pueblos de la incapacidad de su Dios para salvarlos. Y se dirán: "¿Dónde está su Dios?" En definitiva, lo importante no es tanto la desgracia y castigo del pueblo, siempre pecador, sino el honor del mismo Dios que entra en juego. "Señor, ten celos por tu tierra". La respuesta de Yahveh fue positiva. Y en los versículos siguientes Yahveh responde a su pueblo prometiéndole abundancia de todo aquello que había destruido la plaga.

Pero, no olvidemos, que para ello fue necesario un esfuerzo supremo de conversión desde los ancianos hasta los niños, desde los sacerdotes hasta los recién casados, legalmente dispensados de ciertas obligaciones (Dt 24,5). La infalibilidad de la promesa

divina está en proporción directa de la sinceridad y firmeza de la conversión y confianza humanas en Dios.

El lenguaje de los signos

2,21-24.26-27 y 2,28-32 (2,23a.26-30a).

Joel promulgó la gran liturgia penitencial que pusiera fin a la plaga con todas sus consecuencias. El pueblo escuchó al profeta y Dios escuchó a su pueblo. Una vez más los males físicos se convierten en eficaces correctivos reorientadores del pueblo hacia su Dios.

Lo mismo que el castigo había consistido en realidades naturales, en fenómenos físicos en relación directa con el hombre pruduciendo en éste un movimiento religioso de penitencia y conversión al orden querido por Dios, así ahora, cuando Dios responde a su pueblo, sus palabras no son la articulación de sonidos guturales ni visiones misteriosas u ocultas revelaciones. Es la misma naturaleza, tierra, plantas y animales quienes en su rítmico y positivo desenvolvimiento brindarán al hombre la recompensa merecida por su conversión y fidelidad. Lo que para el sentido de la vista no pasa de ser la realización del pronóstico del "hombre del tiempo", a los ojos de la fe es la realización armoniosa y consecuente de los eternamente presentes designios de Dios llamados "providencia".

Pablo nos asegura que "la creación... está sujeta a la vanidad no voluntariamente sino por obra de quien la sometió" (Rom 8,20). Es la armonía cósmica creada por Dios y alterada por la torcida acción humana. De ahí que, cuando el hombre se reordena mediante una sincera conversión relacional, hasta la naturaleza se une a "la glorificación de los hijos de Dios".

La presente lectura, con lenguaje sencillo, tradicional, promisorio es el profético preanuncio de la teología paulina. No porque Dios haga milagros o espectáculos circenses, sino porque ordena todas las cosas, en su sabiduría infinita, para bien de los que le temen, de los que saben guardar su equilibrio relacional con las criaturas y con Dios.

Lo importante es saber leer todos estos fenómenos naturales

en el sencillo y valiente lenguaje de la fe. Verles como auténticos signos de la presencia liberadora de Yahveh en medio de su pueblo. Reconocer en ellos "que Yo estoy en medio de Israel", su verdadero sentido trascendente; la presencia de lo divino en lo humano, del más allá en el más acá; ejercitar la fe en el vulgar acontecer de cada día. Ni siquiera los evangélicos tuvieron otro sentido. Juan nos asegurará, al final de su evangelio, que todo esto aconteció "para que creyerais".

Es que fue por la fe como Abraham quedó justificado, bendita María y redimido todo nacido de mujer. La última palabra de Jesús es que quien creyere y se bautizare será salvo, pero quien no creyere ya está condenado.

Yahveh juzgará en Josafat

3,12-21.

La presente lectura es lo único que ha conservado la liturgia de los capítulos 3-4, netamente escatológicos y apocalípticos. Escritos en época posterior a los dos primeros, están fuertemente conexionados con ellos tanto desde el punto de vista literario, aunque estén escritos en prosa, como circunstancial y, sobre todo, teológico.

En la mente del profeta sigue como transfondo típico la plaga de langosta y su preanuncio del "Día de Yahveh". Sin embargo, ni él ni la tradición judía ni el cristianismo naciente supieron diferenciar con claridad la época mesiánica escatológica, de duración desconocida, del acto clave de dicha época: El juicio de Dios. De ahí que las imágenes y símbolos terroríficos se multipliquen despiadadamente con tanto dramatismo como imprecisión.

Como un ejército de langostas, bien afilados sus dientes para devorar al pueblo escogido, convirtiendo sus "arados en espadas", perfecto contrapunto de la paz idílica de la era mesiánica proclamada por Is 2,4, Yahveh manda reunirse a todas las naciones en el valle del juicio, eso significa "Josafat", en el valle contiguo al torrente Cedrón y cementerio judío desde la más remota antigüedad. Era normal que en la mente del profeta se

situara el juicio de Dios sobre las naciones en el "cementerio del juicio".

Allí reunidas "turbas y turbas", con el consiguiente estrépito, confusión y algarabía, resalta la postura de Yahveh, que se "sienta para juzgar". Sol, luna y estrellas se cubren de vergüenza y al rugido del Señor "tiemblan cielos y tierra". Sería infantil tratar de escenificar estas imágenes, estas frases radicales, estas hipérboles literarias, todo el hermoso conjunto apocalíptico cual si se tratara de un golpe de flash fotogénico. Ellas no son el mensaje sino su presentación. La médula teológica es el castigo de los pecadores en aquel día y la salvación del pueblo escogido.

Ni siquiera Joel pensaba en lo que nosotros entendemos hoy por "juico universal", si bien nuestro concepto puede quedar incluido dentro de su abierta perspectiva.

Después de tantas circunstancias terroríficas, cuya prefiguración tenían en la langosta, llegará el triunfo definitivo de Israel y de Judá. Jerusalén volverá a ser santa, es decir, incontaminada de gentiles. Vuelve de nuevo el dogma de la inviolabilidad de Sión y su templo. Y con todo ello el "conocimiento" del Señor, "sabréis que Yo soy el Señor vuestro Dios". Al final, siempre los mismos temas, las mismas ilusiones y esperanzas, tanto por parte de Dios como del pueblo.

Como coronación de este triunfo final, la tierra volverá a tener una fertilidad paradisíaca, que los profetas ya habían transformado en mesiánica. Especialmente ese agua fecundante que brota del templo del Señor, como los ríos del paraíso y esa presencia del Señor para siempre en medio de su pueblo. "Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo" (Mt 28, 20).

Estamos ya en la época mesiánica; ya ha llegado el día del juicio, pero no como pudo imaginárselo Joel o cualquier otro profeta, violento y terrorífico, sino callado, íntimo, personal; porque cada uno se juzga –salva o condena– a sí mismo en la medida en que acepta o rechaza a Cristo y su doctrina. En esto terminó el juicio discriminatorio anunciado por los profetas. "Yo no he venido a juzgar (condenar)... quien no cree, ya está juzgado-condenado" (Jn 3,17-18).

AMOS

Pastoreando sus rebaños allá por los años del 760 a.C. un granjero se encontró con Dios. Acostumbrado al diálogo con la naturaleza, supo contemplarla e interpretarla a la luz de la fe yahvista. Un día fue la langosta, otro la sequía, más adelante el albañil con la plomada de construcción o los cestos de higos maduros de la reciente cosecha. Aquello que él veía eran signos elocuentes de la situación del pueblo de Israel. Estaba maduro como los higos, completo como la plomada, rebosante de maldad, que necesariamente sería castigada, como lo son los campos por la langosta o la sequía. Tan fuerte es esta vivencia, que Amos, el primero de los profetas cuyos escritos nos han llegado hasta nosotros, parte de Tecoa, su ciudad natal situada a unos veinte kms. al sur de Jerusalén, va al reino del Norte, a sus principales lugares de culto, Betel y Samaria y, en presencia del gran sacerdote Amasías, les transmite sus vivencias con el convencimiento y garantía de que son Palabra de Dios. Había nacido un profeta.

Aunque su ascendencia fuera campesina y su vida se desenvolviera por las semidesérticas colinas que bordean el desierto de Judá, donde sólo el pastoreo es un poco rentable, Amós poseía un bagaje cultural poco común en su tiempo. En su predicación, un tanto ruda y agresiva, es fácil descubrir encantadores detalles de precisión histórica (9,7) y de buen gusto literario.

Su obra escrita, breve como lo fuera su ministerio, aunque no

tanto como para llegar a reducirla a una sola intervención en Betel, es la síntesis genuina de su predicación. Y aunque en determinados lugares de su libro se advierta la mano de un redactor posterior, ningún motivo serio existe para negarle a Amós su paternidad redaccional responsable de toda la obra.

Por otra parte, ahí está el tono literario tan marcadamente campesino, tan natural y campestre como sus vivencias personales. Si habla el Señor, es el león que ruge; si algún resto de esperanza queda en Samaria, será como ese trozo de oreja que salva el pastor de la boca del león; querer escapar de la justicia divina es como "el que huye del león y topa con el oso... o se apoya en la pared de su casa y le muerde una culebra", es decir, no tiene escapatoria. Porque su justicia es como "agua de arroyo perenne". Es un estilo directo y personal, incisivo, de reto, en el que se acumulan las imágenes y se repiten los estribillos en un crescendo dinámico y dialogal tan fuerte, que deja sin respuesta al pueblo.

¿Qué fue lo que motivó estas decisivas intervenciones que, en determinados momentos, rayan con la rudeza y la violencia, como cuando apostrofa a las mujeres samaritanas con el sebáceo calificativo de "vacas de Basán"? Por supuesto que el pecado del pueblo y de las clases dirigentes. Pecado social en nuestro caso y que le mereció a Amós el título de "profeta de la justicia social". Innecesario detallar lo actual de su mensaje.

Israel pasaba por uno de esos momentos cortos de su historia en que la amenaza exterior se encontraba aletargada. Tanto Egipto como Asiria vivían unos años de decadencia monótona, que permitía a los pequeños reinos del Oriente Medio, entre los que se encontraba Israel, rehacerse de puertas adentro. Pero este desarrollo económico, como suele acontecer con los pueblos pobres sin competencia internacional, quedó en manos de unos pocos que formaban las clases dirigentes y a costa del sacrificio del pueblo que se veía sobrecargado de gravámenes fiscales, de injusticias y tiranías. Mientras las "vacas de Basán" (4,1) banqueteaban en suntuosos palacios (5,1), chalets de invierno y de verano recubiertos de marfil (3,15), el pueblo sencillo carecía hasta de hierba para sus ganados con que poder subsistir.

Amós, el campesino de ojos abiertos, el vidente de Tecoa, gritará a la élite de la sociedad con la misma fuerza que sus pecados clamaban al cielo. "Escapa a tu tierra", le dirá Amasías, sacerdote de la Casa de Dios. Pero Amós se quedará allí, profetizando, incluso emplazando al juicio de Dios al propio Amasías, mujer e hijos. Así es un profeta. El que tuvo que escucharle fue Jeroboam II, ya conocido por la predicación de Oseas.

El grito delator de tantas injusticias sociales, del lujo desenfrenado, del humanismo pagano, se vuelve ahora rugido de león escalofriante cuando pronostica a corto plazo la catástrofe definitiva del reino del Norte, de Israel. Políticamente aquello carecía de sentido. Ningún pueblo vecino se encontraba en situación de comenzar grandes conquistas. Aquel hombre era un vendedor de palabras y como tal fue tratado.

Amós reacciona enérgicamente. El no es profeta ni hijo de profetas. Sus palabras no son fruto de una escuela o técnica aprendidas. "El Señor... me dijo: ve y profetiza". Si con alguien quieren enfrentarse, que este alguien sea Yahveh. De él le viene la seguridad de cuanto anuncia. La certeza del castigo es consecuencia de la evidencia del pecado. No es un político sino un teólogo de la vida y de la historia. El altavoz de las constantes divinas en las relaciones con su pueblo, entre las que se encuentra pecado-castigo. Israel está ya maduro y como fruta madura caerá. En efecto, el año 746 muere Jeroboam II. Un año después sube al trono de Asiria Teglatpilesar III. Con él comienza la máxima hegemonía asiria y el principio del fin para Israel.

Pronto Amós quedó confirmado como profeta por la opinión popular que leía y guardaba sus escritos con el cariño y veneración que el resto de las Escrituras. Su pensamiento sobre la Alianza, el culto, la administración de la justicia y el puesto de Dios en la naturaleza y la historia quedará de manifiesto en la presentación de las lecturas que la Liturgia ha seleccionado para nuestra reflexión y provecho.

"A Israel... no le perdonaré"

2,6-10,13-16.

El presente oráculo contra Israel está enmarcado dentro de un contexto oracular progresivo en el que ocupa el séptimo y último lugar. El orden de estos oráculos, así como el momento en que fueron pronunciados, nos es hoy desconocido. Fueron, eso si, oráculos independientes con que el profeta fue preparando a su auditorio hasta llegar al clímax de su intencionalidad. Clímax que está muy bien conseguido gracias al arte de la repetición y expectativa angustiosa. La condenación de los pueblos limítrofes y enemigos de Israel está en el sentimiento de todos. El pueblo comenzó escuchándolo con curiosidad y asentimiento.

De otra parte, su mensaje era de un contenido teológico casi desconocido. Yahveh, el Dios nacional, es presentado como Dios internacional, juez y Señor de la historia de los pueblos. Por eso pide cuentas a cada uno de ellos. Y enumera siete como número de perfección, que implica a todos. Con esta plasticidad hasta ahora desconocida, el monoteísmo da un paso en la revelación, que podríamos calificar de definitivo. El Dios tribal de Abraham se había convertido, desde el Exodo, en el Dios de un pueblo. Amós proclama que este Dios de Israel es el Dios de todos los pueblos. El segundo Isaías precisará con mucho más detalle esta universalización del Dios único. Pero fue Amós quien rompió en su honor la primera lanza.

Este juicio contra las naciones no era sino preludio y premisa de una argumentación "a fortiori". Si así Dios juzga y castiga a las demás naciones por sus pecados, tipificados en esa constante de "por tres pecados y por el cuarto no lo perdonaré", inclusiva de todos los pecados de cada pueblo y que marca el carácter irrevocable de la decisión divina, Israel, su pueblo, no podía quedar impune.

Ellos esperaban el "Día de Yahveh" con la ilusión de quien va a contemplar a todos sus enemigos humillados ante sí. Amós corrobora la inminencia del día de Yahveh, pero tan justo y punitivo para ellos como para las demás naciones. Por eso "a

Israel... no le perdonaré". Y así como tipificara los pecados de los demás pueblos en tres más uno, así ahora lo hace con Israel. Los tres pecados que enumera son simples ejemplos de injusticias sociales, inclusivos de todas las injusticias, desórdenes y abusos de aquella corrompida alta sociedad. El cuarto, el más radical, es la prostitución sagrada: "se acuestan sobre ropas dejadas en fianzas sobre cualquier altar".

Frente a tanto pecado en Israel, el contrapunto en la balanza de las misericordias divinas a través de toda la historia, desde que los sacó de Egipto hasta que los asentó en la tierra de los amorreos, primitivos habitantes de Canaán, a quien él mismo destruyó. Es una historia de desórdenes humanos. Estos han pesado más y la sentencia ha sido pronunciada: "Yo os aplastaré". El castigo de Yahveh será implacable, como lo muestran las tan expresivas imágenes utilizadas por el profeta. Un poder más fuerte los aplastará y aún los mejores preparados, "el veloz..., el fuerte..., el soldado..., el arquero..., el ágil..., el jinete..., el más fuerte y valiente", todos huirán sin poder salvar sus vidas. El oráculo era escalofriante. La lógica perfecta. El impacto demasiado fuerte y bien preparado como para no reaccionar. Lo lamentable es que la reacción no fue para volverse a Yahveh sino para revolverse contra su profeta. Es la reacción del cobarde, que le es más sencillo enfrentarse a los demás que a sí mismo y a su propia libertad.

Apología de la vocación

3,1-8;4,11-12.

El oráculo condenatorio contra Israel, la erudita clase dirigente había opuesto las relaciones especiales de Yahveh con Israel fundamentadas en la elección. Israel no era un pueblo como los demás pueblos. Era el pueblo propiedad de Yahveh. Si Yahveh lo repudiaba, ¿quién le daría culto en adelante? ¿En qué se convertirían la Alianza y la Promesa? Lo que se pone en tela de juicio es la autoridad divina de Amós como profeta, desde el momento en que su enseñanza se la considera en desacuerdo con la doctrina tradicional e inspirada de Israel.

Amós se defiende como profeta. Su argumentación es una de las páginas más hermosas y significativas de la experiencia vivencial de la vocación, de su exigencia imperiosa e irresistible y de la seguridad que ofrece a quien la posee.

Su argumentación comienza con un acto de fe. También el cree en la elección divina de Israel: "A vosotros solos os escogí". La diferencia está en la interpretación que de ella se haga. La creencia popular, fomentada y sostenida por las clases dirigentes —ejemplo elocuente por sí mismo de que no siempre la voz del pueblo puede identificarse como la voz de Dios—, hacía de esta elección un especial privilegio, que implicaba la ausencia total de castigo. Amós los rearguye contra ese sentido de la elección y Alianza. La Alianza no implica un privilegio, sino una responsabilidad. "Por eso os tomaré cuentas de vuestros pecados". Exactamente lo contrario de lo que pensaban. Es que las promesas de Dios al hombre no son incondicionales. La garantía de providencia supone garantía de correspondencia y fidelidad. Servirse de la elección-religión como talismán de privilegios, de inmunidades o pasaporte celeste era y es el mayor atropello contra la misma elección y religión.

Esto aclarado, pasará a justificar su actuación como profeta, la autoridad de sus palabras. Para ello se sirve, con apremiante fuerza retórica, de una serie progresiva de ejemplos vividos en su callada experiencia de mayoral por los campos teocanos. Son preguntas retadoras exigitivas de respuesta negativa. El acuerdo precede a la armonía; el león no ruge si no tiene presa ni el pájaro cae si no se le tiende una trampa; al sonido de la trompeta sigue la alarma y Dios no causa un mal sin antes revelar su plan a los profetas. Por eso está él allí. Para revelarles el plan de Dios. Y si al rugido del león tiembla cualquier humano, "cuando habla el Señor, ¿quién no profetizará?"

Preciosa apología del profeta, en la que queda de manifiesto su autoridad divina derivada de Dios. Se encuentra convulsionado bajo la acción divina para hablar, no puede resistir y ¿se le manda callar? De modo muy semejante hablarían Jeremías y Pablo.

La Liturgia ha unido a este relato los versículos 11-12 del

capítulo siguiente que son como la conclusión de todo lo dicho. Dios no quiere castigarlos sin advertírselo primero. Ya lo hizo con una catástrofe que desconocemos, quizás el terremoto a que alude en 1,1. "Pero no os convertisteis a mí". Otra nueva catástrofe se avecina, "así te voy a tratar, Israel". No quiere que esté desprevenido. Y por medio de Amós, de su profeta, le invita a que se prepare "para encararte con tu Dios". El profeta ha cumplido con su deber. Nada tienen que decirle a él, que se encaren directamente con Dios en cuyo nombre habla. Así desdoblan su personalidad aquellos hombres del espíritu.

La fuerza de un "quizá"

5,14-15.21-24.

Lo mismo que la elección y sus privilegios eran condicionales, así también ahora el merecido juicio condenatorio de Yahveh para con Israel está condicionado a su respuesta. Les está hablando por su profeta, les advierte del gran peligro que corren de continuar obstinados en su malicia..., pero "si buscan al Señor, vivirán" (5,6).

La primera parte de esta lectura (14-15) es la explanación concreta del principio enunciado. Buscar a Dios es, no se puede decir con más sencillez respetando sus conciencias, "odiar al mal, amar el bien y defender la justicia en el tribunal". Parece un preludio de la doctrina de Cristo cuando sintetice Antiguo y Nuevo Testamento en la ley del amor a Dios y al prójimo. Para ellos la razón de aquel "viviréis" estaba en que "Dios estará con vosotros", porque es la presencia vivificante de Yahveh el principio de toda existencia. Si buscan a Dios, si viven... "quizás... se apiade de los supervivientes de José". Es el "quizás" que hace de la salvación una obra exclusiva de Yahveh.

Esta última expresión, "supervivientes", es el término técnico para representar el "resto". No pocos han querido arrancar esta perla de su contexto para ponerla en manos tardías. Aunque ello

en nada disminuiría su valor inspirado, el intento ha quedado fallido hasta el momento, ya que su forma literaria, su tono exhortativo y la naturaleza condicional de la esperanza, "quizás" hablan elocuentemente en favor de Amós como autor de dicha expresión. Por supuesto que el término no tiene aún ni remotamente el sentido y alcance que adquirirá posteriormente en la literatura profética; pero la continuidad de un resto en medio de los castigos de Yahveh a su pueblo era la consecuencia obligada del principio de fidelidad divina a la elección, Alianza y Promesas. La historia de salvación tenía que continuar. Aunque sólo sea "un trozo de oreja", algo tiene que salvarse.

Una nueva objeción nació por parte del auditorio. ¿Es que no cuenta ante Yahveh la pomposidad del culto que le ofrecemos? La respuesta es tajante: "detesto y rehuso... no quiero... no aceptaré... retirad... no quiero". Así hablaba Yahveh por su profeta emitiendo el juicio valorativo sobre todo aquel culto litúrgico. Repulsión total. No porque fuera malo en sí, lo prescribía la Ley y era, por tanto, expresa voluntad de Yahveh, sino por el modo cómo se realizaba. Se condena no el culto ritual, sino la vacía religiosidad formalística. Cristo mismo, en Jn 4,21-24, atacará el culto puramente externo.

La verdadera exigencia de Yahveh, la verdadera religión es "el juicio y la justicia fluyendo como arroyo perenne", es el amor al prójimo sin el cual no puede existir el amor a Dios, ni, en consecuencia, la más elemental religión. El juicio, la justicia, la justificación son términos pregnantes de contenido en el Antiguo Testamento y que suponen toda una postura con Dios y con los hombres. Esta es la auténtica y única religión de ayer, de hoy y de siempre.

Denuncia de las injusticias sociales

6,1a.4-7.

Con el capítulo sexto, de donde está tomada la presente lectura, se cierra la segunda parte del libro de Amós (cc. 3-6), en la que el redactor último de la obra coleccionó todos los oráculos

del profeta en contra de Israel, de Samaria y de sus jefes. Como siete fueron los oráculos contra los pueblos (cc. 1-2), así ahora siete son los oráculos contra Israel, su capital y sus dirigentes. Por un "escuchad" empezaron los cuatro primeros y los tres siguientes, el presente es el último, con un "¡ay!", típicas fórmulas mnemotécnicas con que se pretende grabar en la mente de los oyentes, de forma imborrable, el contenido de los mismos.

El profeta se encara valientemente con los principales responsables de la situación presente que está motivando la catástrofe, los líderes de Samaria, capital del reino del Norte. La alusión a los "descuidados de Jerusalén" es considerada por muchos como inserción de la época posterior en que Judá se encontraba en situación semejante a aquella por que está pasando Israel. La razón más fuerte es que no hay ninguna otra referencia de que Amós predicara al reino del Sur, su propia patria. Sin embargo, tampoco esto es motivo suficiente para excluir de la predicación de Amós alguna referencia a Jerusalén, como la presente, aunque sólo fuera para evitar ser tomado como partidista.

En todo caso, la denuncia, y esto es lo importante, es de un valor histórico, social y costumbrista inigualable. El monte Sión o el monte Garizim de Samaria, llamado monte de las bendiciones en contraposición de su vecino monte Ebal o monte de las maldiciones, se había convertido para israelitas y judíos en garantía mecánica de salvación. Todavía en tiempos de Jesús, ocho siglos más tarde, le preguntará la samaritana, entre curiosa y esquiva, dónde deberá ser adorado Dios, si en Jerusalén o en el Garizim. La respuesta de Jesús todos la conocemos (Jn 4,20ss.).

Amós condena, de una vez para siempre, la confianza fetichista en un lugar —ciudad, templo, monte o ritos— para encubrir las injusticias y desórdenes del convivir diario.

En su condena, el profeta se muestra perfecto conocedor de sus vicios, de los que les recuerda algunos a modo de ejemplo: sus lechos incrustados de marfil; sus lujosos divanes sobre los que comen la mejor producción del pueblo, carneros y terneras; sus orgías dionisíacas acompañadas de "vinos generosos", de ungüentos y de toda clase de música. La comparación con David es un verdadero sarcasmo.

Cerca de Karkemis, en el norte de Siria, la arqueología ha confirmado históricamente las afirmaciones de nuestro profeta al encontrar un lecho con incrustaciones de marfil y grabado en una de sus piezas el nombre del rey de Damasco, Jazael, contemporáneo de Jehú, rey de Israel durante los años 842-815.

Amós había ido directamente al grano. Difícilmente volveremos a encontrar un profeta que sea tan concreto en sus acusaciones a la alta clase social. Es que cada profeta tiene su matiz propio, que Dios ha querido revelarnos como prototipo de cualquier actuar profético a lo largo de la historia de la salvación, dentro de la cual Cristo nos ha asignado nuestro propio lugar.

"Vete, hijo de tal"

7,10-17 (7,12-15)

Dentro de la serie de visiones de la tercera parte del libro de Amós (cc. 7-9) nos encontramos de repente con esta incrustación narrativa en tercera persona, fruto intencionado del discípulo de Amós, redactor del libro en su estado actual. Este paréntesis biográfico se explica fácilmente por el hecho de finalizar la tercera visión, que es la que le precede, con el anuncio de la ruina de la dinastía de Jeroboam II. Históricamente es uno de los pasajes más valiosos, reconstruido con sugestiva dinamicidad literaria y precisa motividad sicológica. A él debemos el conocer un poco más la vocación profética y sus implicaciones socioeconómicas

La predicación de Amós había conseguido sicológicamente despertar las adormecidas conciencias de las clases dirigentes. Amasías, el gran sacerdote del santuario real en Bétel, la "Casa de Dios", cansado de las denuncias y amenazas de aquel hombre, envía un mensajero al rey tergiversando la palabra profética, acusadora de situaciones injustas, como conspiradora contra la persona del rey y amotinadora del pueblo. Ocho siglos más

tarde se haría la misma falsa acusación contra Jesús. Es la técnica de la mentira contra el testimonio de la verdad.

Sin esperar la reacción o respuesta del rey, Amasías se toma la justicia por su cuenta. "Vidente, vete". Puente de plata para quitarse de encima un "non licet". El tono despectivo e insultante de Amasías provoca una precisa puntualización de Amós: "Yo no soy profeta ni hijo de profeta".

Desde los tiempos de Samuel, el nebismo como fenómeno profético había sido una realidad en Israel. Elías y Eliseo habían tenido sus seguidores, con vida común y estimulados por el deseo de vivir mejor los postulados del yahvismo (cf *Intr. general a los profetas)*. Pero estas asociaciones degeneraron y no pocos bohemios se alistaron en ellas para garantizarse un "modus vivendi". Llamar a uno "hijo de profeta" se convirtió en algo injurioso e insultante.

Amós no es uno de tantos ganapanes, contemporanizador profesional. Vivía muy holgadamente de su trabajo, de donde "el Señor me sacó", como para recurrir a semejantes prácticas. El es un llamado, un carismático, no un voluntario interesado. Amós no niega que sea profeta, pues Yahveh "me dijo: ve y profetiza a mi pueblo de Israel". Pero sí que fuera lo que a Amasías le hubiera gustado que fuera para tranquilizar su conciencia. Este desinterés en la predicación, este abandono de la propia situación económica por la palabra de Yahveh será uno de los signos de los verdaderos profetas de ambos Testamentos.

Las últimas palabras del profeta son un signo forzado de la veracidad de su ministerio. El se volverá a su tierra, puesto que ya ha cumplido su misión. Seguirá con su hacienda y el cultivo del sicómoro. Pero antes, como señal para Amasías, el rey, el pueblo y la posteridad, predecirá el ignominioso fin de Amasías y su familia, víctimas de la guerra y el destierro. Amasías muere a los seis meses. Hasta estos extremos de compomiso llevó el espíritu a estos hombres conscientes y responsables de su vocación.

El año 734 Teglatpilesar III invadía Israel y llevaba consigo los primeros deportados. Poco después, el año 721, caía definitivamente Samaria y con ella el reino del Norte bajo Sargón II.

Era el cumplimento exacto de la profecía de Amós. Su visión teológica del castigo en nada aminoró la realidad histórica de la catástrofe. Es que la historia salvífica lo es tal precisamente porque es historia.

Una denuncia actual

8,4-6.9-12 (8,4-7).

El presente oráculo en medio de las visiones, tan desconectado del contexto, es un claro testimonio de la presencia de redactores tardíos en todos los libros del Antiguo Testamento y, en concreto, en el libro de Amós. El lugar que ahora ocupa está motivado como justificación de la visión cuarta en que se presenta a Israel como fruta madura a punto de caer.

Su contenido es una valiente y detallada denuncia de injusticias sociales. Tan realista y objetiva, que, repetida en nuestros días, gozaría de la más palpitante actualidad.

La ambición de los poderosos es tan insaciable, que ya no celebran las fiestas como dedicación a Yahveh, sino como pesada carga que, al no poder evitarla, esperan nerviosos a que pase para poder continuar con sus negocios. Su mentalidad bien podía ser calificada con el apelativo moderno de "sociedad de consumo". Faltaba y falta tiempo para "negociar", eufemismo con que se encubren las injusticias humanas más repugnantes.

Aparte este ansia por lo terreno, por lo económico y material que tanto les hace sufrir en los días de descanso humano-religioso, no bien comienzan sus negocios, éstos son de lo más sucio e ilegal. Las medidas disminuidas, los precios aumentados, los pesos con fraude. La cesta de la compra del pobre es presa de las más injustas violaciones. El abuso llegó a extremos inhumanos. El pobre y el necesitado, el obrero de hoy, tenían que vender su libertad, su propio constitutivo de persona, aquello que ni Dios mismo osa tocar, para poder subsistir a un nivel

infrahumano. No se puede reflejar con mayor valentía el pecado social de todos los tiempos.

El Señor "jura" hacer justicia (vv. 7-8). Y la hará "aquel día", tan impreciso como seguro, que irá adquiriendo a lo largo de la literatura profética y apocalíptica caracteres típicamente escatológicos.

La descripción del "Día del Señor" está realizada con los clásicos elementos de convulsión cósmica, símbolo de la transformación intrínseca que han de sufrir todas las cosas. Según la moderna astrología, hubo un eclipse de sol, visible en Palestina, el año 763 a.C. Quizás esto le sirviera al profeta de referencia fenomenológica. Aunque así fuera, Amós sobrepasa los hechos literaria y teológicamente para anunciar el castigo con los mismos elementos que el pecado. Por eso todo lo que ahora es fiesta, cantos y ungüentos, quedará convertido en luto, elegía y calvicie. Toda la abundancia, fruto de sus latrocinios con guante blanco, convertida en hambre y sed. Un hambre y una sed que no será solamente de lo necesario para vivir materialmente, sino de la misma palabra de Dios. Sentirán el silencio de Dios, el mayor castigo del hombre que ha sido hecho para Dios.

Como borrachos o desesperados caminarán en todas las direcciones "buscando la Palabra de Dios", el diálogo con Dios. Pero, terrible e incomprensible castigo identificable con la condenación, " no la encontrarán". Cuando el hombre pecó en el paraíso, fue Dios quien salió a su encuentro brindándole su Palabra: "¿Dónde estás?" Ahora que el hombre desprecia la Palabra de Dios por su profeta, será castigado con su ausencia cuando la busque. Ruptura de diálogo, ausencia de Dios, condenación son términos sinónimos que exigen al hombre de todos los tiempos un poco de reflexión. Israel y Judá experimentaron este silencio profético durante cuatro siglos, hasta que les vino la Palabra de Dios encarnada y permaneció entre nosotros.

Palabras de esperanza

9,11-15.

Después de tanta denuncia, de tantos oráculos conminatorios, de tan duras y amargas predicciones, no podía terminar el libro de Amós sin unas palabras de aliento y esperanza, sin una ilusión con perspectivas de futuro. Es la esperanza mesiánica de un Israel ideal en "aquel día" prefijado en los eternos designios de Dios.

Resulta imposible a los exegetas precisar si este oráculo esperanzador y mesiánico es de Amós o de alguno de sus discípulos, que conocieron la ruina de Jerusalén en el 587. Las mismas razones de contenido, estilo y vocabulario conducen a una y otra conclusión. En tanto no poseamos nuevos elementos de juicio, bástenos, como creyentes, saber que estamos ante un oráculo profético inspirado, sea quien fuere su autor y la época de su escritura.

Como previsión similar a la Israel o como acontecimiento ya pasado, el profeta contempla la Casa de David convertida en choza agrietada y caída, en un montón de ruinas. Pero Dios la "levantará", en perfecta armonía con tantos oráculos de restauración davídica. Y este resurgimiento está expresado con las plásticas imágenes de dominio de la Casa de David sobre todas las naciones, entre las que se encuentra Edom, por su proverbial enemistad con David, prolépticamente reflejada en la enemistad de los dos hermanos Esaú=Edom y Jacob=Israel (Gén 27,30-41). Edom era la Idumea de tiempos de Jesús, la zona nórdica de la península del Sinaí, con Berseba por capital.

La última parte de la lectura y del libro de Amós representa la clásica imagen de la época mesiánica pintada con todos los caracteres de felicidad idílica paradisiaca. Era el lenguaje más apropiado, el único que podían comprender aquellas mentes judías acostumbradas a mirar a la tierra.

Son un conjunto de bendiciones en contrapunto con las maldiciones de 5,11. Una enseñanza implícita de cómo el trabajo del hombre se vuelve fecundo bajo la bendición de Dios. Un eslabón

más en la cadena de profecías de restauración mesiánica, con su doble elemento de instauración de la dinastía davídica y la proverbial sobreabundancia de bienes temporales. Ante los verdaderos valores que nos han sido revelados en la era mesiánica por ellos soñada, sus vivas descripciones han quedado difuminadas como nieblina matutina ante el mediodía del verdadero Sol de justicia.

JONAS

El quinto de entre los profetas menores se llama Jonás. El prototipo de la testarudez, el recalcitrante judío que se empeñó en hacer exactamente todo lo contrario de aquello que le correspondía como profeta. Le mandan ir y no quiere, predicar y se opone. Y cuando el pueblo se convierte contra su voluntad, intenta quitarse la vida de disgusto y desesperación. ¿Por qué, pues, está contado entre los profetas? En su libro sólo hay un oráculo: "Todavía cuarenta días y Nínive será destruida", y este oráculo no se cumplió. ¿Estamos ante un libro profético, histórico o didáctico?

Jonás fue un profeta histórico de cuya intervención durante el reinado de Jeroboam II nos da fe el 2 Re 14,25. Era hijo de Amiati y natural de Gat-Jéfer, en la tribu de Zabulón, unos cinco kms. al nordeste de Nazaret. Pero el interrogante continúa. ¿Es este Jonás el mismo personaje que el protagonista del libro que lleva su nombre?

Si nos atenemos a la tradición judeo-cristiana y a las citas que de él se hacen en el Nuevo Testamento, en concreto por el mismo Cristo (Mt 12,39-41), nuestra respuesta deberá ser afirmativa. Si, por el contrario, analizamos cuidadosamente el gran número de anomalías y singularidades del libro, así como su estilo, género literario, pensamiento, etc., etc., llegamos a la convicción de que Jonás ni es un libro profético en el sentido tradicional ni una narración histórica. Es una obra temática, una

especie de parábola dramatizada, donde lo que se dibuja, en un hebreo poético y clásico a la vez, es el espíritu nacionalista encerrado en sí mismo, expresión de un gran sector judío y ridiculizado casi grotescamente por el autor del libro perteneciente, sin duda, al ala abierta del judaísmo. Jonás se convierte en el prototipo del judío "clausus" y Nínive, en la clásica ciudad enemiga del judaísmo, rediviva a lo largo de la historia en las capitales de los grandes imperios babilónico, persa, griego o romano.

No se piense que al hacer estas afirmaciones pierde consistencia el mensaje del libro o sus signos. El tan conocido relato de la "ballena" sigue teniendo una existencia y realidad literaria, tan fuerte como un Don Quijote o un Fausto y capaz de expresar, en su categoría de signo, las más altas realidades como, por ejemplo, la resurrección de Jesús. Esta precisión de suma importancia para no confundir el género literario de un libro con su mensaje y éste no es mejor o peor, más o menos verdadero, porque se nos ofrezca en unos moldes lingüísticos u otros, en el género histórico o en el haggádico.

Sin duda que todos los "milagros" que se narran en el libro son posibles absolutamente hablando. Pero están presentados con tal descaro y artificio, con tanta fuerza polémica ridiculizante, que resulta violento imaginárseles fenomenológicamente. Ello no quita que la literatura y el arte cristiano de los primeros siglos de catacumbas encontraran en este fantasioso libro su más fecunda inspiración.

¿Cuál es, entonces, el valor de este libro inspirado? Podríamos definirlo como una de las mejores síntesis del pensamiento judío del Antiguo Testamento. Donde Yahveh es también Dios de los gentiles; donde un profeta es enviado a convertir y no a amenazar o castigar a los enemigos implacables de Israel; donde el universalismo religioso y la voluntad salvífica universal de Dios se lleva a efecto a pesar y aun en contra del cerrado nacionalismo de su pueblo; donde Yahveh es Señor de tierra, mar y cielo y todo le obedece minuciosamente; Dios de castigo y misericordia; Dios condicionado a la postura del hombre, cuyas súplicas nunca desoye y cuyos beneficios alcanzan hasta a los mismos animales. Sólo el sermón montano podía dar mayor plenitud y perfección a este mensaje profético de un libro didáctico, síntesis de la revelación veterotestamentaria y puente crucial entre los dos Testamentos.

Su fecha de composición, aunque nada nuevo añada a cuanto ya hemos dicho, puede centrarse en torno a la época de Esdras y Nehemías, en el siglo primero o segundo que siguieron al destierro babilónico. El que en nuestras Biblias se encuentre cercano a Amós y Oseas y a continuación de Abdías, el abandonado profeta sin resonancia en las lecturas litúrgicas, se debe, aparte la razón histórica del Jonás contemporáneo de dichos profetas con el que fue identificado por la tradición, a que el libro de Jonás fue interpretado como el cumplimiento de la predicción de Abdías: "Un mensajero —según ciertas versiones— ha sido enviado a las gentes" (1,1). De hecho, el mensaje de Jonás no está enviado a las gentes sino al cerrado nacionalismo judío y está mucho más en consonancia con el principio de Jeremías en 8,8 del que parece un comentario: "Si esta nación, a quien he amenazado, se convierte de su maldad, yo me convertiré y me arrepentiré del castigo que pensaba enviarles". En Jonás 3,10 parece aludirse a este principio jeremiano.

Es que la visión de las amenazas y promesas proféticas como algo condicionado, aunque expresado de modo absoluto, será, como veremos, uno de los temas favoritos del autor.

El huidizo Jonás

1,1-2,1.11.

Es el libro de Jonás el único que encontramos íntegro en las lecturas bíblico-litúrgicas, a excepción de la oración del capítulo 2º, clara inserción ajena a la obra original. En la presentación de las tres lecturas del libro intentaremos reflejar las ideas-clave del autor inspirado, lleno de ironía e incongruencias.

Comienza el relato con ese "recibió la Palabra del Señor", repetido en 3,1 y que coloca a Jonás en plena línea vocacional profética. A continuación su misión: "vete a Nínive".

Identificado nuestro personaje tipo con el Jonás histórico de los tiempos de Jeroboam II, Nínive era entonces la capital del gran imperio asirio que destruiría a Israel en el año 721. Representaba para los israelitas del posexilio la opresión y crueldad mortíferas. A esta ciudad de lengua desconocida, prototipo de los enemigos de Israel, es enviado un profeta hebreo —es la primera gran paradoja—, para que se convierta.

El profeta, lejos de obedecer, intenta huir de Dios, como si Dios estuviera localizado en Jerusalén, yéndose al fin del mundo, a Tartessos, la andalucía de las columnas de Hércules, donde llegaban los mejores barcos fenicios y griegos y los más audaces marinos. Es la resistencia a la vocación, distintamente expresada en Moisés (Ex 3,11), Gedeón (Jue 6,15) y Jeremías (1,6).

La huida de Jonás es frenada por Dios mediante los elementos naturales. Nadie puede sustraerse a sus designios. Y en la descripción entra en juego el ridículo de los oficialmente buenos frente a los malos. Los gentiles invocan a sus dioses, el judío ronca profundamente; él se obstina en no orar, ellos reconocen a Yahveh como Dios, lo temen, le ofrecen un sacrificio y le hacen votos. Lo único positivo en Jonás es la confesión de su fe, artículo base del credo judío: "Adoro al Señor Dios del cielo, que hizo el mar y la tierra firme".

El recurso a las suertes era el medio ordinario de conocer la voluntad de los dioses en todo el Oriente Medio; práctica común

en el pueblo judío y usada por los apóstoles en la elección de Matías. Esta recae sobre Jonás y es arrojado al Mediterráneo. Así se confirmaban dos fuertes creencias antiguas: la solidaridad en la pena por la culpa de uno y el valor de las suertes.

Ya en el mar, el pez o cetáceo en cuyo vientre pasó Jonás tres días. Eco fiel de la creencia en los grandes monstruos marinos. Luego se pensó en una ballena o un cachalote. Para Dios, el milagro es el mismo. El mito de Hércules narraba algo semejante y quizás lo conociera nuestro autor. De todos modos, la lección no cambia: la providencia de Dios incluso sobre el pecador y lo irreversible de sus designios. Dios de la creación, todo colabora con su voluntad salvífica para bien de los pueblos.

Argumentando contra los fariseos, Jesús alude a este pasaje de Jonás como tipo de resurrección. El recurso es perfecto. El simbolismo también. Jonás librado de las fauces del pez es ejemplo vivo en la tradición de la Iglesia de la liberación de la muerte y del sheol. Dios había puesto vida allí donde Jonás debió encontrar la muerte. Pero ni el tipismo ni el simbolismo ni el recurso de Jesús a él prejuzga el problema exegético y secundario de la historicidad del relato. La vuelta del hijo pródigo o Lázaro en el seno de Abraham serán siempre tipos literario-didácticos perfectos de realidades concretas e históricas.

Jonás, vomitado, posible símbolo de la vuelta del destierro, se encuentra, de nuevo, en el punto de partida, en las manos del Dios de vivos, de cuyas manos nadie puede escapar.

Nínive arrepentida y perdonada

3,1-10 (3,1-5.10).

De nuevo, como si nada hubiese pasado, la misma llamada, el mismo destino e idéntico mensaje. Pero ahora Jonás ha aprendido la lección: Dios no puede ser desobedecido. Y se va a Nínive.

Modernas excavaciones han demostrado que el perímetro de las murallas de Nínive era de unos doce kms. Sin duda, una gran

ciudad para aquel entonces la capital del coloso imperio asirio. La anotación de "tres" días para recorrerla puede entenderse simbólicamente como expresión del tiempo necesario para predicar el mensaje a todos sus habitantes. En este libro los números no suelen ser matemáticos, sino simbólicos o apocalípticos.

El anuncio es muy sencillo y en términos absolutos: "Dentro de cuarenta días Nínive será destruida". Los "cuarenta" días traen a nuestro recuerdo muchos números "cuarenta" a lo largo de la tradición bíblica. Es un número ideal, simbólico, expresivo de plenitud. Cuarenta es el tiempo necesario para la realización de algo. Es uno de esos números que han perdido su valor matemático para adquirirlo teológico.

Y una vez más comienza lo inaudito. Apenas Jonás comienza su predicación, tan sólo un día, el pueblo enemigo de Yahveh "cree", dicho en hebreo con la misma expresión que utiliza Gén 15,6 para referirse a la fe de Abraham. Parece el cumplimiento de aquellas palabras de Ezequiel 3,4-7: "Si Yahveh enviara a Ezequiel a pueblos numerosos de idioma incomprensible y lengua difícil, ellos lo oirían, pero los israelitas no quieren escucharlo, porque son de frente dura y obstinado corazón".

Los ninivitas son el más duro e irritante contraste con Israel. El pueblo debió comprenderlo. El narrador sigue deleitándose en detalles. El anónimo rey de Nínive hace la más dura penitencia y manda realizarla a todos, animales incluidos. Todos invocarán a Yahveh, un Dios para ellos desconocido y extraño y "se convertirán". A Nínive se le hace comprender lo que nunca consiguió el pueblo hebreo: que a la penitencia exterior tiene que ir unida la conversión interior de vida. Lo inverosímil es tan desbordante como neta y clarividente la enseñanza midráshica.

Sin embargo, lo que constituye el punto central son las palabras que el narrador pone en boca del rey: "quizás se arrepienta, se compadezca Dios y no pereceremos". "Y vio Dios sus obras, su conversión de la mala vida; se compadeció y se arrepintió".

Es este incumplimiento de los oráculos divinos una de las principales ideas del libro. El sentido condicional de todos los oráculos de Yahveh, tanto de amenaza como de promesa. Es, en el fondo, el triunfo del amor de Dios sobre la malicia del hombre. Pero condicionado, eso sí, no a sus cultos ni sacrificios ni ceremonias penitenciales, tantas veces criticadas por los profetas, sino a la verdadera conversión del corazón, al cambio de vida. La narración podrá seguir siendo ficticia o ficticiamente reconstruida, pero muy sordos tenían que estar los oídos de sus oyentes los judíos para no comprender la lección. Y si a ellos no les importó la constatación fáctica de los acontecimientos, sino su contenido y enseñanza, ¿por qué ha de preocuparnos a nosotros hoy? Ya que somos gentiles, tomemos ejemplo de Nínive.

Lección de misericordia

4,1-11 (3,10-4,1).

El autor ha llegado al final de su narración. Un final satírico, donde el protagonista prefiere morir a vivir. En su ruin y mezquina cerrazón, el autor condena sin paliativos el pecado de un grupo de Judá: no haber comprendido su papel de mediadores entre los pueblos, no haber respondido a su vocación misionera universal, haber confundido el pueblo de las promesas con el histórico pueblo semita.

En el disgusto de Jonás por la conversión de Nínive se revela todo el odio ancestral de Israel hacia sus enemigos políticos. Si anunció la destrucción, era pensando en un mayor castigo al no tener disculpa alguna. Esa había sido la historia de Israel y Judá, porque no escucharon a los profetas.

Sin embargo, hermoso contraste entre la fe y la vida, sabía que "eres compasivo y misericordioso". Es la más sublime definición de Dios en todo el Antiguo Testamento. Lo incomprensible es que lo que Dios no consiguió con su pueblo judío, por la dureza de su corazón, durante tantos siglos de historia, lo consigue con la gentil Nínive en un solo día de predicación de un profeta extranjero y de un Dios desconocido.

Jonás es consciente del fracaso total de su mentalidad y, en consecuencia, de su vida. Por eso, ya no tiene razón de ser y pre-

fiere morir. Ni siquiera en ese momento entiende la lección. Yahveh sigue acorralándolo. "¿Tienes tú derecho a irritarte?".

Yahveh también es Dios misericordioso para su profeta y le brinda una última lección de amor en forma de parábola. El ricino que crece repentinamente como fruto de la misericordia de Dios para proteger a su profeta; el gusano que seca el ricino en un día y el viento solano bochornoso, a punto de producirle una insolación mortal. Jonás se irrita por el ricino y con razón; en ello le va la vida.

Y Yahveh, por boca de este gran novelista inspirado, da a Jonás y en él a todo hombre una enseñanza definitiva. Si nos lamentamos de lo que ni está en nuestras manos ni nos pertenece, ¿podrá Dios quedarse impasible ante lo que es suyo, la humanidad que El ha creado y ha redimido con su propia sangre? ¿Podrá Dios no preocuparse del hombre, hechura de sus manos, por más que el hombre pretenda vivir ajeno a él?

El libro termina con este gran interrogante al que todo hombre, contemporáneo del autor o de nuestros días, deberá dar una respuesta personal, responsable y comprometida. La respuesta del conocimiento de Dios y del amor al prójimo, aunque sea el mayor enemigo como Nínive, porque también él ha sido objeto de la misericordia de Dios.

MIQUEAS

¿Mi-ka-el = quién como Dios?, fue la respuesta de Dios a quienes quisieron enfrentársele. ¿Mi-ka-ya = quién como Yahveh?, será la respuesta de Yahveh al pueblo que se le enfrentó con sus pecados y el nombre de este profeta encargado de transmitir la voluntad de Yahveh. El nombre era común en el Antiguo Testamento y a nuestro protagonista no puede confundírsele con otro Miqueas, profeta también del que se habla en el 1 Re 22,9, natural del reino del Norte y unos cien años más anciano que el proletario de Moréset.

Como acontece en toda persona insignificante, casi nada sabemos de él, porque quizás nada de particular tenía su vida. Hasta el nombre de su padre nos era desconocido. Cuanto de él podamos conjeturar será a base de los pequeños indicios de sus escritos.

Por el nombre de su pueblo natal, situado cerca de la ciudad filistea de Gaza, a unos 45 kms. al suroeste de Jerusalén, hemos de pensar que se trataba de un pueblecito fronterizo, muy mal situado para vivir en paz, no muy lejos de Tecoa, la patria de Amós, pero con unas condiciones de vida francamente pobres. Los habitantes de tales villorrios eran las víctimas preferidas de las ambiciones de los grandes terratenientes, de la soldadesca en caso de guerra y de los impuestos tributarios.

Este ambiente rural quedará reflejado en sus escritos de modo muy similar a lo acontecido con Amós. Y no sólo en sus

imágenes y metáforas tomadas de la vida agrícola, sino, sobre todo, en la libertad con que expresa sus ideas sin sentirse coartado por ningún compromiso ni con la alta sociedad, ni con el templo, ni con Jerusalén o Samaria. Como quien nada tiene que perder y mucho que denunciar, bajo su palabra irán desfilando justicieramente todos los estratos sociales que, con su opresión y decomiso, oprimían al pueblo necesitado. Lo había experimentado en su propia carne y no podía callar.

¿Podía andar con paños calientes a unos jueces, sacerdotes y profetas culturales y cortesanos, vendedores de palabra humana por divina, ambiciosos acaparadores de sencillez y confianza burladas, de corrupción e injusticias?

Por supuesto que el mensaje de un sencillo aldeano trasladado a Jerusalén no podía ser completamente original ni en el fondo ni en la forma. En contacto con Isaías, profeta selecto y cultivado, no pudo por menos de acusar su influencia, sirviéndose incluso de sus mismas imágenes para proclamar la palabra de Dios. Tampoco debió rehusar el estilo y pensamiento de Amós, tan parecido a él en las circunstancias históricas y biográficas. Hasta el punto que alguien le ha llamado el "Amós redivivo". Pero traicionaríamos la verdad si pensáramos que Miqueas fue un vulgar repetidor. Supo asimilar el decir de los demás, expresarlo en estilo y genio propios y completar así, con la impronta de su personalidad, el cuadro de profetas del s.VIII.

Si las grandes líneas de su predicación son similares a las de Isaías, Oseas y Amós, tiene, a la vez, sus propios puntos de vista netamente diferenciables. Merece destacarse su condena absoluta del templo y sus sacrificios, de Jerusalén y sus dirigentes, sin que fuera óbice la tan cacareada inmunidad que tanto condicionó el mensaje isaiano.

Profundo humanista, llega a traspasar el individuo concreto de su presente histórico para enlazarlo con el venidero de todos los tiempos, con el hombre. Y lo que comenzó como diatribas personales y locales, terminó siendo un mensaje directo al hombre en cuanto tal. Es ésta una de las notas específicas de Miqueas, recogida en el libro que lleva su nombre, y donde manos inspiradas introdujeron más tarde sus propias profecías bajo la identidad de Miqueas. Todavía hoy es muy difícil deslindar unas partes de otras, a pesar de los muchos ensayos realizados. La ignorancia del autor humano quizás nos ayude a aceptar más confiadamente la certeza del autor divino.

El trasfondo histórico de su predicación es el mismo que el de sus tres contemporáneos. El prostituido ambiente del impío Ajaz y el esperanzador esfuerzo de Ezequías por extirpar la malicia de Judá. En este esfuerzo de reforma Miqueas tuvo una parte importantísima y un influjo decisivo. Un siglo después será recordado por "los más viejos del país" (Jer 26,17-19) con general aplauso y a él atribuían el perdón de Jerusalén en la crisis del 701 bajo la invasión arrolladora de Senaquerib. El generoso elogio que el 2 Re 18,5-7 dedica a Ezequías es, sin duda, el que se merece nuestro profeta. Pues a él y a Isaías se debió el que el rey pudiera llevar a cabo la obra de reforma que tanto bien produjo al pueblo.

Este es el poeta cuya obra literaria ha llegado a nosotros en muy diferentes condiciones. Desde la pluralidad de manos a que ya hemos aludido hasta la conservación del texto hebreo, tan deteriorado en algunas partes que es prácticamente ininteligible. Si a esto añadimos la facilidad que brindan sus juegos de palabras a ser tergiversadas, nos daremos un poco cuenta de la ardua labor crítica que los exegetas tienen ante sí para conseguir saber, con la mayor precisión posible, cuál es el mensaje que en él nos brinda Dios. Este reconocimiento de nuestras limitaciones frente a la Palabra divina es la mejor disposición para entenderla y el primer fruto de la misma Palabra de Dios.

¡Ay de los capitalistas!

2,1-5.

Esta lectura, de las más originales y genuinas del profeta Miqueas, es una abierta denuncia a los pecados sociales característicos de su época y que no han dejado de poseer actualidad. Es un duro ataque al capitalismo, cualquiera sea su expresión, culpable de la explotación y corrupción.

Las acciones específicas que recuerda no son una lista exhaustiva o algo semejante. Reflejan, tan sólo a modo de ejemplo, la malicia imperdonable de los opresores del débil, sea cual fuere el medio de ejecución.

En el s.VIII la riqueza consistía principalmente, como en nuestros días, en bienes raíces, si bien éstos se limitaban a la posesión de terrenos. De forma que la riqueza de una persona se medía por el número de sus tierras y cabezas de ganado. La posesión de terrenos se convirtió, en consecuencia, en el sueño dorado de quienes gozaban de poder para apropiárselos. Nótese que Miqueas no denuncia la posesión de dichos terrenos, sino el modo de conseguirlos; no la propiedad privada, por amplia que ésta fuere, sino el uso de la fuerza y la injusticia para robar con guante blanco. Lo que maquinan, lo que traman y lo que realizan al margen es calificado, sin más, de maldad e iniquidad.

En el Decálogo (Dt 5,21) estaba terminantemente prohibida la codicia. "Nada de lo que pertenece al prójimo" puede ser codicia. Entre los bienes del prójimo, del paterfamilias, está incluida su mujer o mujeres. Por esta acusación de Miqueas vemos cuál es el verdadero sentido de "codicia". No simplemente "desear con ardor una cosa", sino realizar el deseo de cualquier modo posible, aunque para ello haya que recurrir al robo, a la violencia, a la opresión y a la justicia. Este era el gran pecado que ya Elías expetó a Ajab cuando éste quiso despojar a Nabot de su viña recibida en herencia (1 Re 21,1-4). Este fue el pecado de la alta sociedad israelita del s.VIII. El pecado de toda sociedad, a pesar de la denuncia de sus profetas.

Con la metáfora del yugo, hecho de ignominia, tiranía y destierro, el profeta amenaza a "esta estirpe", a todo el pueblo. El principio de individualidad culpable aún estaba muy lejos. Una amenaza en la que toda la fuerza de los poderosos frente al hombre indefenso se convierte en total impotencia ante los designios de Dios expresados en castigo.

"Aquel día", el concreto que no tardará en hacerse escatológico, su calamidad se convertirá en tema de sátiras y lamentaciones; contra ellos entonará elegías. Será la humillación total. Perderán su tierra prometida, la que les sorteara Josué (13-21). Es una casi-excomunión del pueblo escogido. Un anatema contra los monopolistas. Lo que ellos se sortean con rapiña, violencia y opresión, otros se lo sortearán sin que ellos vuelvan a tener parte alguna en el reparto. Es el castigo de Dios hecho de la misma cuña que el pecado del hombre.

Jerusalén, ciudad mesiánica ideal

4,1-4.

Presentar esta lectura es repetir, casi al pie de la letra, lo dicho en el comentario a Is 2,1-5. A él nos remitimos. No sin dejar anotados algunos pequeños detalles de singular importancia.

Tal es, por ejemplo, el hecho de realzar de forma valiente que aquello que constituye el atractivo particular de los pueblos hacia Israel-Yahveh no es pomposidad litúrgica, la interpretación judía de la Toráh= revelación, sino la Ley misma, el contenido revelacional al margen de sus históricas interpretaciones existenciales. Esa Palabra de Dios que supera y trasciende las formulaciones concretas, por perfectas que éstas puedan parecernos. Su Palabra=revelación, que necesita estar libre de contaminaciones humanas para que cada individuo pueda libremente encontrarse con ella convirtiéndola en el índice orientador de su propio camino. Formarse su propia conciencia y poder realizar y realizarse en los cósmicos designios de Dios.

Cuando esto suceda, cuando los principios que rijan los desti-

nos del hombre y de la historia dejen de ser los intereses y egoísmos humanos, cancerosamente inflamados a nivel internacional, y cedan el paso a la justicia divina hasta la locura de la Cruz, donde el amor engendra vida, entonces nos encontraremos de verdad en "aquellos días", en la era mesiánica en la que hasta las lanzas podrán ser convertidas en podaderas y los tanques en tractores, porque donde y cuando reinan el amor y la justicia querida por Dios, transparentada en el Evangelio y soñada por los humanos, sobran el miedo y el recelo, el odio, la venganza y hasta la necesidad de parapetarse tras cualquier armamento fruto de la injusticia humana a todos los niveles. El hombre moderno puede aprender, si lo desea, una eficaz lección sobre cuál sea la base del verdadero desarme.

En tiempos del autor, la parra y la higuera eran el simbolismo de la vegetación palestinense, la ilusión de todo israelita envuelto en constantes intrigas bélicas. Poder sentarse cada uno bajo su parra y su higuera. Era el mínimo y más legítimo deseo y derecho de propiedad, de paz y tranquilidad de aquellos hombres oprimidos desde dentro y desde fuera.

Las imágenes pasaron a ser tipo de las aspiraciones mesiánicas perdiendo de su realismo concreto y primitivo y ganando generosamente en proyección humana, social y escatológica. Desde el tiempo de Salomón era esta expresión uno de los típicos proverbios de esperanza mesiánica. Cristo completará: "La paz os dejo, mi paz os doy; no como la que da este mundo..." (Jn 14,27). Es que el tiempo de la verdad y la justicia hace 2.000 años que debería haber llegado a la humanidad en él.

El futuro Mesías

5,2-5a.

Estamos ante una de las profecías mesiánicas más conocidas y sobre la cual toda la tradición patrística se ha pronunciado con más fe y apología que preocupación exegética. Quisieron

leer en el Antiguo Testamento lo que sólo ha sido escrito en la revelación del Nuevo. Y lo que es rigurosamente verdadero a la luz del cristianismo no lo es del mismo modo desde la perspectiva del profeta.

Este ha anunciado apodícticamente la destrucción del reino del Norte y del Sur como castigo de sus pecados. Más optimista que Amós y en identidad de pensamiento con Isaías cuando habló del Emmanuel (7,14) les ofrece este oráculo esperanzador sobre el futuro Mesías. Es el típico claro-oscuro de amenazas y promesas que caracteriza la literatura profética.

En el v.2 les recuerda sus amenazas: "Dios les entrega hasta el tiempo..." Pero de un modo totalmente nuevo y original. Dios va a cumplir estas amenazas —misterio de su justicia misericordiosa— no sólo por sus pecados, sino también porque tiene previsto su plan de salvación por medio de su Mesías, el "jefe de Israel que de ti saldrá".

El autor deja su profecía en la penumbra, evita detalles, prefiere lo misterioso, porque, con la misma certeza con que prevé la realidad futura, desconoce el modo de su realización. Incluso cuando habla de Belén de Efratá, el villorio donde naciera David y en cuyos campos pastoreara sus rebaños cuando fue escogido por Dios para pastorear a su pueblo, no se nos dice que sea allí donde localmente ha de nacer el Mesías, sino que "saldrá de allí", que es como decir que estaría entroncado con la dinastía davídica. Sin embargo, Mt 2,5-6 nos recuerda la forma en que era entendido ya en tiempos de Jesús, por la respuesta que dan los sabios a Herodes: geográficamente.

Curioso es el detalle de presentar en escena sólo a la madre del niño, la doncella que dará a luz, según Isaías. Querer ver en todo este versículo el origen humano del Mesías, en contraposición con el v.l.: "su origen es desde antiguo", como expresión del origen eterno-divino, está fuera de todo contexto. Aun en el supuesto de que trascendiera los tiempos de David para perderse en la historia ilimitada, nunca esta mezcla de humano-divino podía estar en la mente del autor.

Lo que de él se predice es lo característico de los tiempos mesiánicos: que él será jefe-pastor davídico, que su gobierno

será realizado en virtud de la fuerza del Señor y que su reino será un reino de paz, de tranquilidad, "hasta los confines de la tierra", donde todos los hijos de Israel volverán a tener un puesto.

Preciosa y grandiosa descripción sintética del futuro Mesías, que encontró su realización plena en Jesús el betlemita, cuyo reino ya está en marcha hacia su consumación escatológica. La profecía, lo mismo que traspasó la barrera del tiempo de Miqueas hasta alcanzar a Jesús, así también ha traspasado la temporeidad navideña para realizarse diariamente en la vida de cada hombre que nace a Cristo por el bautismo o que completa en sí mismo lo que falta a la redención del Señor. Belén, el símbolo de la pequeñez, se ha convertido así en prototipo de cuanto es grande a los ojos de Dios.

Requisitoria judicial

6,1-15 (6,1-4.6-8/6,6-8).

Desde el punto de vista literario constituye esta lectura uno de los ejemplos más significativos de requisitoria judicial. Era un género literario antiguo muy en uso cuando se pretendía hacer justicia. Se ponía como principales testigos a las divinidades y a ellas se asociaba la naturaleza entera.

Aquí es Dios quien interviene como una de las partes contendientes. El entabla el juicio y, como parte en litigio, necesita de otros testigos. No podía recurrir a otras divinidades. Por eso cita a los montes, testigos presenciales de todas las ambiciones de Israel y a los fundamentos de la tierra. Es la naturaleza, hecha historia de siglos, quien ha de juzgar entre Israel y Yahveh.

En estilo directo, tan lleno de ternura como de exigencias, Dios interpela cara a cara a su pueblo. No echándole en cara, como ya está cansado de hacerlo por sus profetas, todas sus culpas, prevaricaciones y apostasías. Ahora ensaya un nuevo camino, el camino de las bondades y misericordias, el recuerdo de

tantos beneficios salvíficos desde el día en que los sacara de la esclavitud de Egipto para hacerlos libres.

En este pleito de dimensiones cósmicas, tanto por los testigos como por la acción salvífica de Dios para con ellos, Israel nada puede alegar en su defensa. Con mentalidad cultual, interrogativamente expresada, Israel se muestra dispuesto a realizar lo que Yahveh crea necesario para expiar su pecado y restañar las relaciones rotas.

"Me acercaré al Señor". Es la verdadera conversación. Pero Israel no ha comprendido todavía cuál sea el verdadero acercamiento. Su postura inicial es buena. Escalonadamente pregunta hasta dónde ha de llegar con sus elementos cúlticos, desde los simples holocaustos hasta el sacrificio de los primogénitos. Sabían que la Ley les prohibía esta costumbre cananea, pero...

La respuesta del profeta en nombre de Dios es el pasaje más interesante de todo el libro de Miqueas. Un auténtico Evangelio del Antiguo Testamento. El anverso de la moneda de la religiosidad tal y como la entendía el pueblo. Una síntesis de la doctrina de Amós, Oseas e Isaías. El canto de entrada de la liturgia del primer Jueves Santo.

A la oferta de sacrificios hasta la pesadez hecha por el pueblo, Amós había respondido con exigencias de justicia, Oseas con un amor "hesed" más completo e Isaías reclamando fe y obediencia. Nuestro profeta, traspasando los umbrales de Israel-Judá, se adentra en la humanidad y, a través del prójimo presente, habla al hombre de todos los tiempos; al hombre que, por ser hombre, no puede estar en relación directa con Dios y con los demás hombres.

Y he aquí "lo que Dios quiere de ti: simplemente que respetes el derecho (= amor a los hombres), que ames la misericordia (= "hesed" humano-divino) y que andes humilde con tu Dios (= amor a Dios)". Es la esencia de la verdadera religión interior, el compendio de la Ley y los Profetas, el sumario religioso anticipado de Jesús (Mt 22,34-40). Es la religión no como objeto o fin en sí misma, sino como vehículo de diálogo y encuentro con Dios y los hombres. El amor como fundamento de las relaciones humanas y divinas. Y esto, dicho en el s.VIII a.C.

Descorazonante rebusca

7,2-7. [18-20] y 7,7-9.

Hay mensajes proféticos tan lúcidos y transparentes por sí mismos, que más que exégesis necesitan ser proclamados de nuevo, una y otra vez, con la valentía y pragmatismo que lo hiciera Miqueas. Aunque su homilía no alcanzara el reconocimiento universal hasta casi un siglo después. Jeremías lo recordará, así como sus contemporáneos, reconociendo la dura e hiriente verdad por él proclamada.

El cuadro social descrito por este profeta carismático es el más sobrio y pesimista de todo el Antiguo Testamento. Como centinela de Dios para el pueblo, como otro Abraham ante la inminente destrucción de Sodoma y Gomorra por el fuego, constata asustado el final que le espera a Samaria y a todo el reino del Norte. Busca afanoso entre sus contemporáneos alguien que obre el bien, que pueda escapar al justo juicio de Dios. Hambriento en deseos de salvar a su pueblo, va a rebuscar a la viña de Yahveh por ver si encuentra algún gajo de uvas, alguna breva olvidada que haya podido escapar a la vendimia-corrupción general.

Esfuerzo inútil que le arranca ese dolorido "¡Ay de mi!" hecho de soledad y angustia de muerte. No encuentra ni uno solo que obre el bien. Nos recuerda aquel grito de Cristo: "Cuando el Hijo del hombre vuelva, ¿encontrará fe sobre la tierra?"

La sociedad se ha convertido en una ingente red donde todos están aprisionados. Y lo más lamentable es que esto acontece en el pueblo de Yahveh, entre los "hassidim= piadosos", en aquellos que llevan grabado en su frente, en la orla y sus largas túnicas y colgado de su cuello el letrerito de hijos de Abraham, pueblo santo de la Alianza, herederos de las promesas.

"Todos" están al acecho para "derramar sangre", para salir adelante con sus planes a cualquier precio. Las vidas humanas no cuentan: sólo los propios intereses. Los más burdos pecados sociales: ambición, extorsión, cohecho, violencia y venalidad se dan la mano desde el mayor al más pequeño, desde los príncipes

y jueces hasta los propios familiares que intentan medrar sobre la existencia de los menos afortunados.

Ante esta tétrica situación humana, ¿en quién esperar?, ¿por dónde puede venir algún rayo de luz? Ciertamente, de los hombres, no. "Esperaré en el Dios de mi salvación". Y esperar en Dios no es esperar en quienes han hecho de Dios y la religión un título lucrativo. La conclusión es siempre la misma: sólo la fe salva.

Y adelantándose el profeta a la reacción de su pueblo, pone en boca de Jerusalén las mismas palabras que Jesús pusiera en labios del hijo pródigo: "caí, me levantaré... El Señor es mi luz". Es el constante balance profético entre el pecado y la pena, el arrepentimiento y la continuidad de la Alianza y Promesa. ¿Motivo? El nombre de Dios, Yahveh mismo, que no puede quedar en ridículo ante los pueblos vecinos, que contempla el castigo-desgracia de Israel. Pueblo caído era Dios vencido. Yahveh nunca podía ser vencido. La tónica final siempre es el amor generoso de Yahveh flotando sobreabundantemente sobre las más reprobables incongruencias humanas.

La plegaria de un profeta

7,14-15.18-20.

Este final del libro de Miqueas es una especie de oración sálmica (Sal 95,7;100,3;106,7ss) a la que se debe asignar como datación una época posterior al exilio. El pueblo que empieza a retornar se encuentra con la dura realidad de las enemistades ancestrales. Desde dentro y desde fuera encuentra serias dificultades para asentarse en la tierra de sus antepasados. La "Nueva Jerusalén" del segundo Isaías ni siquiera se vislumbra en el horizonte. El grupo de exiliados que volviera lleno de esperanzas sigue mirando hacia adelante, contra viento y marea, suplicando a su Dios que convierta en realidad sus promesas divinas y aquellas indigentes esperanzas humanas. Este fue el telón de fondo de esta oración profética.

Si al Mesías se le había identificado con el pastor de Israel, es porque regiría al pueblo con su cayado del mismo modo que lo hace el mismo Yahveh. Por eso, este "pastorea" es a la vez que una oración una profecía mesiánica nacida de aquel pueblo que intentaba por todos los medios a su alcance, y la oración humilde y confiada no fue el menos importante, rehacer su vida y su historia.

Ellos son "heredad" de Yahveh, su propiedad particular, algo que se debe cuidar como propio e inalienable. Es herencia. El salmista profeta busca el lenguaje más cargado de tradición para hacer fuerza a Yahveh. El contenido de la súplica es algo material, concreto, que en la literatura posterior será recordado como simbólico. El Carmelo, símbolo de fertilidad del reino del Norte: Basán, la fértil región de Trasjordania y la lejana Galaad, famosa por sus encinas, pinos y pastizales, formaban el trío territorial anhelado por aquellos repatriados envueltos en miseria. Lo que pedían implicaba una extraordinaria intervención de Dios. Pero, ¿acaso no lo había hecho con su pueblo cuando lo sacó de Egipto? ¿No era éste un nuevo éxodo en el que se precisaban similares prodigios a los de entonces?

Uniendo los conceptos de culpa-esclavitud, perdón-liberación recuerda Yahveh que sólo él "perdona el pecado y absuelve la culpa", no por propios merecimientos sino por la fidelidad divina a Jacob, Abraham y todos los Padres. Es la confianza del pueblo no en los propios merecimientos, sino exclusivamente en el "hesed"= misericordia-fidelidad divina.

La restauración del pueblo, la instauración de la nueva teocracia israelita, presupone esta aniquilación total del pecado tan plásticamente expresada en ese "arrojará a lo hondo del mar todos nuestros pecados", caso único en todo el Antiguo Testamento. El profeta ve el pecado, el mal en el mundo como la causa principal de la separación y enemistad de Dios con su pueblo. Dios y el hombre no podrán vivir en amistad fecunda y vivificante sin antes abolir el mal en la tierra. Por eso Cristo nos redimió, dando cumplimiento a esta plegaria-profecía, matando en la Cruz la muerte misma, el mal o pecado mortífero que impedía al hombre relaciones con Dios.

NAHUM

Es el libro de Nahum un caso único entre todos los escritos proféticos del Antiguo Testamento. En él no encontramos ninguna de las características propias el género literario profético, tales como los oráculos condenatorios o salvíficos. Ninguna llamada al arrepentimiento, a la conversión. Ningún anuncio de castigo o condena. Sus tres capítulos de que está compuesto son poemas exultantes de militarismo y revancha en torno a la caída de la capital del gran imperio asirio, Nínive.

Nínive, terror de los pueblos vecinos durante muchos años, verdugo del reino del Norte y ejecutor de la sentencia divina con la toma de Samaria el año 721, caía, al fin, bajo la opresión de babilonios y medos a finales del verano del 612. La alegría y el gozo de revancha debió ser universal. El imperio asirio había sido uno de los más despóticos y sanguinarios. La ley de la espada y destrucción había sido su principio básico militar. Las crónicas babilonias recordarán este hecho como el punto de partida de su hegemonía histórica. Egipto vio las puertas abiertas para extender sus dominios muy por encima del Líbano. Judá y los emigrantes de Israel o reino del Norte sintieron igualmente un hondo respiro ante la ruina y ejecución de quien los había aniquilado como pueblo. Podemos decir que estos poemas de Nahum son la expresión poética y litúrgica de unos sentimientos de odio, de sádica venganza con que una víctima contempla la muerte de su occisor.

De su autor Nahum sólo sabemos que nació en Elqós, que es un extraordinario poeta y que ningún otro le ha igualado en todo el Antiguo Testamento a la hora de evocar líricamente el asalto y caída de una gran ciudad. Tan sabiamente ha sabido acumular adjetivos, suscitar imágenes, provocar sentimientos, que su obra parece un cuadro impresionista, alucinante por el vigor de su técnica y el realismo de sus evocaciones. El valor de su obra compensa de la ignorancia en torno a su vida. Será suficiente que nos lo imaginemos en torno al templo, actuando como profeta cultual y compensando con su inspiración poética y profética a la vez el desprestigio de sus colegas.

Una lectura superficial del libro nos llevaría a la conclusión de que nada importante nos ofrece su autor. Parece un escrito espiritualmente vacío y lleno de odios y rencores nacionalistas. Todo lo contrario a una verdadrera profecía. Sin duda que este profundo sentimiento de revancha está latente y patente en toda la obra. Pero Nahum es un profeta de verdad, y en su desahogo nacionalista está manifiesta la fe en Dios como Señor de la historia y de los pueblos. Ningún reino asentado sobre la violencia, la rapiña, la injusticia puede prevalecer. El canto triunfal por la caída de Nínive es un himno de alabanza a la justicia de Dios sobre todos los pueblos. Porque así lo entendieron Nahum y sus contemporáneos, por eso precisamente se completó la obra del profeta con esa introducción que es el capítulo primero, verdadero poema acróstico, incautamente desordenado, en el que se canta la soberanía de Yahveh convertida en venganza de los pueblos totalitarios en favor de los débiles y oprimidos, de su pueblo.

Poeta vigoroso, concreto y conciso, profeta cúltico de la verdad, judío de una sola pieza, tanto en sus sentimientos como en su teología, ha pasado por el Nuevo Testamento sin hacer acto de presencia. A pesar de que su escrito puede ser considerado como el cumplimiento por adelantado del dicho del Señor: "Quien a espada mata a espada morirá" (Mt 26,52).

Homenaje al triunfalismo

2,1-3;3,1-3.6-7.

La traducción de la presente lectura en un presente histórico deja cauce libre a su interpretación como profecía presencializadora del futuro o como presencialización histórico-litúrgica del pasado. No hay seguridad crítica en ninguno de los dos sentidos. Pero sí la hay en el contenido y mensaje de su autor, altavoz de la Palabra de Dios.

En un presente profético-litúrgico el autor contempla el espectáculo de la caída de Ninive, introducido por los atayalas que gritan sobre los montes "Shalom=Paz". En este grito resume Nahum todas las bendiciones de libertad. Confundir esta paz, la misma que Cristo ofrece a sus discípulos, con nuestro comercializado concepto de "paz", sería hacer traición a la fe judeo-cristiana.

Esta paz brinda al pueblo la oportunidad de cumplir sus votos, de renovar sus promesas, su culto y liturgia, paganizada e idolatrada durante el período de opresión asiria. Con todo sarcasmo llama al poderoso caído el "sin provecho", mote burlesco para quien de todo y de todos se aprovechó. Y espera, a la vista de la ruina definitiva, la reunificación de los dos reinos, la restauración del sarmiento destruido, que es Israel. El gozo en la venganza de los enemigos del pueblo era para Judá la alegría del triunfo de Yahveh y de su pueblo. Es una alegría religiosa expresada en lenguaje de revancha. Recordemos que la derrota o victoria de un pueblo era el fracaso o el triunfo de sus divinidades respectivas. Sólo a la luz de este principio podremos entender la presente lectura.

La descripción del asalto a la ciudad es de un colorido inigualable. Parece proyectar en cinemascope el confusionismo reinante. El lector siente la impresión de ser, más que un espectador, un elemento más de la escena.

Producido el impacto sicológico, llega la razón teológica: "Por las muchas fornicaciones de la prostituta..." ha llegado a este final caótico y espeluznante. Por sus pecados y seducciones

de las que habia hecho partícipes a pueblos y tribus. El profeta tiene ante sí la vergonzosa sumisión que Israel y Judá tuvieron bajo Asiria, soportando sus tributos, sus idolatrías y sus costumbres paganas.

Pero ahí está el Señor haciendo justicia, "levantando sus faldas hasta la cara... enseñando a los pueblos su desnudez... haciendo de ella un espectáculo vergonzoso". Las imágenes son de una crudeza escalofriante. Aquel pueblo necesitaba de este lenguaje fuerte y rudo para comprender la eficacia de la acción de Dios en la historia. Si para nosotros el lenguaje nos resulta violento, ojalá su contenido nos alcance y aprendamos, como creyentes, a ser y vivir como teólogos de la historia. Esta es la gran enseñanza de Nahum.

HABACUC

La presentación que hagamos de este profeta, como se le llama a Habacuc al principio de este escrito que lleva su nombre, ha de ser necesariamente muy breve. La razón es obvia: nada sabemos de él. Por su obra podemos hacer algunas conjeturas, pero eso es todo.

Los autores suelen coincidir en asignarle el oficio de profeta cultual al servicio del templo, contemporáneo de Nahum y con una misión y teología muy semejantes. Una diferencia. Mientras Nahum es el exaltado cantor de la ruina de Nínive y el triunfo del Yahveh justiciero de los pueblos, Habacuc se presenta como un frío escéptico, que, en su acostumbrado diálogo con Dios en el templo, tiene la alevosía de exigirle cuentas, de pedirle el porqué de su comportamiento castigando al malo mediante otro que es peor que él.

El malo aquí representa al imperio asirio. El peor sería el imperio neobabilónico. Otros prefieren ver en el malo a Judá y en el peor cualquiera de los pueblos opresores. En todo caso, el interrogante y mensaje teológico es siempre el mismo. Es el problema del mal en una de sus principales implicaciones.

Si bien la obra en sus tres capítulos tiene una evidente unidad temática, su estilo literario es de lo más variado. En él encontraremos desde plegarias hasta lamentaciones, oráculos divinos y proféticos. Tampoco podía faltar la pretensión de asignar cada

parte de la obra a diversos autores. Sin embargo, la unidad de autor sigue siendo, hasta el presente, opinión fundada y segura. Ello no exime a Habacuc de ser deudor de la tradición profética en su forma de pensar y de expresarse. Su contenido teológico trataremos de sintetizarlo en las dos lecturas que la Liturgia ha puesto a nuestra consideración.

"¿Por qué... por qué...?"

1,2-3;2,2-4 y 1,12-2,4.

Dado que la primera lectura está prácticamente incluida en la segunda y como ambas tienen la misma tensión temática, nos vemos obligados a presentarlas conjuntamente para evitar repeticiones o vacios.

El profeta comienza su obra con un interrogante que es, al mismo tiempo, una lamentación. "¿Hasta cuándo... por qué...?" Las fórmulas son comunes, pero no tópicos. A través de la situación concreta del profeta que ha de contemplar desgracias, trabajos, violencias, catástrofes, luchas y contiendas sin que Dios dé muestras de percatarse de su situación, que es la de su pueblo, como si fuera impotente o distraído, se escucha el eterno clamor del hombre que en su desgracia sólo sabe repetir: ¿por qué... hasta cuándo...? Es el interrogante que brota de la experiencia del mal humano cuando no aceptamos vivencialmente la respuesta de la fe dando sentido al dolor. En Habacuc este interrogante tiene fuerza de tragedia, porque para él no existía aún la Cruz ni la resurrección.

La respuesta de Yahveh en los versículos siguientes, no recogidos por esta lectura, es que va a suscitar a los caldeos o babilonios como instrumento de su justicia.

Pero el profeta sigue expresando sus dudas, la ilógica en el actuar de Dios. Si Yahveh es un Dios santo desde antiguo, ¿cómo puede castigar al malo con quien es peor que él? Si a su pueblo le ha castigado mediante los asirios y a éstos por los caldeos... ¿hasta dónde ha de llegar la malicia del hombre y esta cadena de instrumentos divinos de punición? "¿Seguirá matando pueblos sin compasión?"

Este pensamiento latente en la tradición judía, expresado poéticamente en Job a nivel particular y en Habacuc a nivel internacional, adquiere en nuestro texto el colorido de una especie de parábola en acción.

El injusto agresor es como un pescador y los pueblos son sus peces. Ante el engaño de su anzuelo, al que ofrece sacrificios, y

de su red, a la que quema incienso, símbolos de sus divinidades con toda la pomposidad de su culto y liturgia, que deslumbró a los mismos hebreos, los pueblos pican inocentes sometiéndose a tributos y exigencias, "con ellos cogió rica presa y comida abundante". Sigue vaciando sus redes, sigue pescando y matando... haciendo de su poder un dios y el verdadero Dios, director de esta pesca, "¿sigue contemplando en silencio a los bandidos, cuando el malvado devora al inocente?"

Y el profeta, con un gesto valiente, reta a Dios a que le dé una respuesta. Sus palabras son el eco del sentir de su pueblo. El, como vigía y centinela, permanecerá en pie hasta que Dios le responda. Hermosa imagen de la auténtica oración, de ese incircunstancial estar a la escucha de la Palabra de Dios.

La respuesta llegó. Dios le habló a él y mediante él a todos los hombres. Por eso se lo mandó poner por escrito y en grandes caracteres, para que todos pudiéramos leerla. En primer lugar, paciencia. Todo "ha de llegar sin retrasarse, pero, si tarda, espera". El tiempo no cuenta en el eterno presente de Dios. Junto a la certeza de la intervención divina, la inseguridad del momento. Durante esta expectación, "el injusto se hincha", diviniza su red, pero la hinchazón no es sino viento y vacío. En cambio, "el justo vivirá por la fe", salvará su vida mediante la confianza plena y única en Yahveh, con su fiel perseverancia en el cumplimiento de las exigencias divinas. Esta perla escondida del libro de Habacuc sirvió a san Pablo de base para afirmar la eficacia de la fe en Cristo (Rom 1,17; Gál 3,11) y toda su doctrina sobre la justificación por la fe. El contenido paulino, como es obvio, desbordó el viejo envase teológico literario de Habacuc.

SOFONIAS

Sofonías, juntamente con el trío Nahum, Habacuc y Jeremías, pertenece a aquellos momentos de transición entre el decadente imperio asirio y el incipiente babilónico. En la introducción a Jeremías puede verse detalladamente cuál era entonces la situación político-religiosa internacional y su influjo en el pueblo de Judá.

Es el único profeta de quien se nos da una auténtica genealogía al principio de su obra. Entre sus ascendientes se menciona a Ezequías como tatarabuelo. Si este personaje es el rey de Judá, puesto en duda por algunos estudiosos, nuestro profeta descendería de sangre real y explicaría satisfactoriamente el conocimiento que demuestra en sus escritos de Jerusalén y de la corte. Allí vivió, al menos, durante mucho tiempo. Por eso habla con familiaridad de varios barrios de la ciudad, de sus clases y prácticas sociales, de las extravagancias y gustos extranjerizantes de la corte, de los abusos de las clases privilegiadas, etc., etc. Pero hay un detalle que llama la atención. No se encuentra en él aquel sentido de compasión hacia los pobres tan característico de Amós y Miqueas y será él quien dé a la pobreza no el manido sentido económico-social, sino el espiritual que llegará al Nuevo Testamento. Sin duda él no supo lo que era la pobreza material por su pertenencia a la clase aristocrática.

Al mismo tiempo que critica duramente a los príncipes y cortesanos, apuntando muy de cerca sus defectos, no tiene ni una

palabra en contra del rey Josías. Esto hace pensar que su actuación profética fue anterior a la reforma de Josías y a la predicación de Jeremías (a.627), es decir entre los años 640-630.

La motivación exterior de Sofonías como profeta debió ser la profunda degeneración moral y el espíritu de apostasía en que se encontraba el pueblo durante el reinado del impío Manasés, como es llamado en la Biblia. Cuando a los ocho años de edad le suceda en el trono su hijo Josías, el pueblo se encontraba al borde de un cataclismo religioso-social.

Ante tanta maldad humana, un pensamiento se vuelve obsesivo en Sofonías: Yahveh tiene que intervenir haciendo justicia. Y "aquel día", el día de la visitación de Yahveh, gira y gira en la mente de Sofonías coloreándose de tragedia, ensamblándose con la naturaleza entera, convirtiéndose en un día de juicio y espanto, de oscuridad y tinieblas, de terroríficos alaridos en el que hasta la tierra será consumida "en el fuego de su venganza". Aquí encontró base la tétrica imaginería medieval para construir su "dies irae, dies illa", tanto tiempo recordando en la liturgia de difuntos y tan extraño al sentir del cristiano de la muerte y la resurrección. Sofonias nos describe "con trompetas y alaridos" una invasión bélica de confusión y mortandad como castigo por los pecados del pueblo. Cualquier otro sentido es ajeno al autor y por tanto a Dios mismo.

Ante este castigo, tan vívidamente descrito, un "resto" se salvará. Si dejara de existir por completo el pueblo de un dios, no tendría razón de ser el dios de ese pueblo. Y los capítulos segundo y tercero están dedicados a este resto de Israel, a sus cualidades e intervenciones. A él dedicaremos luego nuestra atención a través de las lecturas litúrgicas. Día de Yahveh y resto son, pues, los dos grandes pilares de la profecía de Sofonías, al que se añade un tercero: su visión atemporal del pecado, donde lo importante no son los actos sino las motivaciones.

A partir de estas valiosas aportaciones a la teología veterotestamentaria, Sofonías es un autor poco elegante en sus formas si se exceptúa su descripción del "Día de Yahveh" y muy cerrado en su nacionalismo. Su rencor y espíritu de revancha tampoco puede disimularlos. Hasta su mesianismo queda recortado a proporciones muy estrechas. Por todo ello, casi ha pasado desapercibido en el Nuevo Testamento, donde sólo aparece una vez (Mt 13,41). Sin embargo, permítasenos repetirlo, sus puntos temáticos sobre el resto, el pecado y los pobres son de una actualidad plena no superada.

A diferencia de otros escritos, éste parece ser obra íntegramente perteneciente a Sofonías; lo que no excluye, por evidentes, pequeños retoques posteriores debidos al redactor o redactores finales. Sofonias, como Miqueas, tuvieron su misión propia valiosísima, pero realizada al lado de un Isaías o Jeremías, que con su exuberante personalidad e influencia les ocultaron involuntariamente a los ojos de la posteridad. Todavía hoy, el hecho de estar entre los así llamados profetas menores, hace que se subestime por no pocos la riqueza de sus mensajes, cortitos pero sabrosos.

Así se evangeliza

2,3; 3,12-13 y 3,1-2.9-13.

Las presentes lecturas, entresacadas de los capítulos 2-3, sintetizan la técnica de los profetas en su acercamiento al pueblo como mensajeros de salvación, como evangelistas: invitación a la conversión, reacción negativa del pueblo e intervención gratuita y salvífica de Yahveh transformándolos desde dentro. Veamos cada uno de estos pasos.

La invitación está hecha con unas expresiones estereotipadas, tan faltas de originalidad como completas de contenido. "Buscad al Señor", que es la disposición del hijo pródigo viéndose a sí mismo y recordando a su padre, "los humildes". El término hebreo correspondiente a humildes es "anawim", identificados en esta lectura, dentro del paralelismo sinónimo, con "los que cumplís su ley". Para Sofonías la pobreza material no tiene valor alguno. Es la postura de pobre, de "anawim" con relación no a la sociedad, sino a Dios.

Pero ni siquiera a éstos se les garantiza la liberación. La redención no es un merecimiento sino una gracia divina. Por eso Sofonías sólo puede ofrecer como promesa un "quizás", tan certero por parte de Dios como inmerecido por parte del hombre.

Los versículos 1-2 del capítulo tercero constituyen una queja dolorosa de Yahveh al constatar que Jerusalén, lejos de oír su voz profética, de buscarle y arrepentirse con sincera conversión, se ha vuelto "ciudad rebelde, manchada, opresora", ciudad materialista, donde la visión religiosa de la vida ha quedado ahogada por la tiranía de las injusticias sociales. Ni obedecen... ni aceptan... ni confían... ni se acercan. Es la ausencia de Dios y lo divino en una sociedad. Es el ateísmo práctico, que encierra tanto el materialismo como el capitalismo. Es la asfixia de los valores humanos convertidos en mercancía de consumo. La más ignominiosa corrupción de una sociedad por la progresiva aniquilación de lo verdaderamente valorable: lo humano que, por ser tal, es divino.

Por eso, en la última parte de la lectura (3,9-13), Dios se desborda generosamente en promesas de restauración mesiánica. Y no sólo para Jerusalén, sino para todos los pueblos a los que dará "labios puros", como a nuevos Isaías, para que "le invoquen... y le sirvan unánimes". Será el reinado universal de la edad futura ideal marcada por el triunfo del Señor en la unidad y en la salvación generosamente ofrecida a todos sin distinción.

"En aquel día", en la era mesiánica en que nos encontramos, nadie tendrá por qué avergonzarse de sus malas obras pasadas. La razón es todo un evangelio: "porque arrancaré de tu interioridad..." Los hombres de la era mesiánica están renovados interiormente, transformados en Cristo, como completará san Pablo. Formarán, después de esta transformación, "el pueblo pobre y humilde que confiará en el nombre del Señor". Es la mejor definición de pobre y humilde tan ajeno al concepto socialista. Son el resto verdadero, unos pocos nada más, a quienes Jesús prometió el reino de los cielos. Sólo esta pobreza o abandono activo y confiado en los designios de Dios es lo que puede ser objeto de ilusión, de virtud o voto. Jamás la carencia económica de bienes, que no es sino una lacra de la sociedad. También del mal podemos sacar bien, pero nunca convertir algo negativo en objeto de nuestra actividad humana.

Este resto de pobres serán los verdaderos continuadores de la historia de la salvación, los verdaderos cristianos que "ni cometen maldades ni dicen mentiras ni son embusteros..." Sí, sí; no, no; sinceridad y nobleza, esencia del cristianismo.

Fruto de esta vivencia humano-divina será la verdadera paz imperturbable, la de Cristo, no la del mundo. Parece mentira encontrar una visión tan completa y perfecta del hombre-cristiano en el Antiguo Testamento.

"¡Canta, hija de Sión!"

3,14-18a y 3,16-20 (3,14-15).

Como final del libro de Sofonías se encuentra este salmo gozoso de Sión, muy semejante en forma y sentido a los salmos

de entronización de Yahveh como rey o del rey como ungido de Yahveh. Aunque el tono sea muy distinto del resto del libro y se desborde en júbilo futurista, ya estamos acostumbrados a encontrar esta profética mezcla de tristeza y alegría, condenación y promesa, que nos fuerza a ser muy cautos a la hora de juzgar sobre su autenticidad. De todos modos, sea de Sofonías o de un redactor posterior igualmente inspirado, ahí está como consoladora palabra de Dios, llena de estímulo y esperanza.

La descripción es un fresco retrato de la edad de oro que tiene que llegar para Israel. Las imágenes son las tradicionales: la alegría de Israel por la derrota de sus enemigos y la ruina de éstos como fruto de la presencia de Yahveh en medio de su pueblo. A este júbilo se une, en los versículos siguientes, el retorno de todos los desterrados hasta formar un pueblo de fama y renombre excepcional en medio de todos los pueblos de la tierra. Era la cara inversa de la medalla, de la realidad histórica sufrida durante siglos.

La fe del profeta queda de manifiesto en ese uso del perfecto profético sustitutivo del futuro: "ha cancelado... ha expulsado", etc. Para el profeta, quienquiera que sea, el futuro se hace pasado por la fuerza de la convicción y garantía divina inspirante. Esta forma de hablar es uno de los mejores testimonios vivenciales del profeta como verdadero "anawim" en medio de un pueblo materializado.

La fuerza de este salmo oracular radica, destaquémoslo con alegría, en la presencia de Dios en medio de su pueblo como rey: "El Señor será el rey de Israel en medio de ti y ya no temerás". Cuando el evangelista Lucas quiera expresar su fe pentecostal en Jesús como Dios encarnado en medio de nosotros, los hombres, no encontrará mejores palabras que éstas del profeta Sofonías. En ellas vio el velado preanuncio de la Encarnación, del Emmanuel, del Dios-Yahveh en medio de su pueblo. Por eso, si leemos paralelamente Sof 3,15-17 y Lc 1,28-33 quedaremos estupefactos del paralelismo existente entre ambos lugares.

La nueva Sión es para Lucas María, la joven doncella a quien se le garantiza que no tema porque Yahveh está en medio de ella, contigo, para que se haga presente en su seno el Salvador y

Rey. El nuevo Israel queda personificado en María como Madre. Lo ha hecho un evangelista inspirado por Dios. María es, en verdad, madre de todos los hombres, del Cristo total, de la Iglesia, como acertada y solemnemente enseñará el Concilio Vaticano II.

AGEO

Ageo es el primer profeta del Israel posexílico a quien podemos calificar acertadamente de "profeta menor". Entiéndase bien; no porque la inspiración profética sea en él menor que en cualquier otro, sino porque su mensaje y actividad, si bien fue de una importancia extraordinaria en aquellos momentos históricos de la reconstrucción de Israel como pueblo, es relativamente insignificante por su extensión y contenido para nosotros, el Nuevo Israel. Al presentar las dos lecturas bíblicas, síntesis de los dos capítulos de su obra, trataremos de actualizar el valor de su mensaje perenne en cuanto palabra de Dios. Veamos ahora el momento histórico crucial en que la fuerza del espíritu le movió a intervenir ante el rey y el Sumo Sacerdote como representantes del pueblo.

El año 539 terminaba el segundo imperio babilónico y se instauraba el naciente imperio persa. Dos años más tarde, Ciro firmaba el decreto en favor de la repatriación de los hebreos, al que añadió la devolución de los objetos sagrados y una considerable cantidad de dinero para la reconstrucción del templo. El edicto fue acogido con evidentes muestras de alegría, pero, a la hora de su realización y de ponerse en marcha, las cosas cambiaron.

Cincuenta años de exilio habían terminado con la generación que recorriera el camino de Palestina a Babilonia. Los más jóvenes de entonces eran verdaderos ancianos de hoy. Los demás

eran babilonios de nacimiento, muchos de ellos bien instalados económicamente. El retorno era una aventura para la que hacía falta valor, entusiasmo y fe. Y con Sesbasar, príncipe de la casa de David, parte un primer grupo de repatriados. Pocos años después, con Zorobabel al frente, emprende el regreso una segunda expedición. Josué sería su Sumo Sacerdote.

Llegados a Palestina, la "Tierra Prometida" estaba reducida a unos treinta kms. cuadrados. Justo Jerusalén y sus alrededores, llenos de ruinas y convertidos sus campos en eriales por la ausencia de mano de obra y las prolongadas sequías. Al entusiasmo del retorno siguió la decepción.

Las promesas del segundo Isaías parecían retórica carente de contenido; a los pueblos vecinos no les hacía ninguna gracia la rehabilitación de su eterno rival y enemigo: Israel; para los judíos residentes aquellos inmigrados adueñándose de los terrenos y considerándose puritanamente como el verdadero Israel eran un insulto y un latrocinio; hasta los samaritanos, Judea era un distrito de ellos, que se ofrecieron voluntariosos para ayudarlos en la reconstrucción del templo, convirtieron su amistad en hostilidades al ser orgullosamente rechazados.

A trancas y barrancas el pueblo luchaba por sobrevivir. Después ya vendría la reconstrucción del templo. El nuevo Israel volvía a olvidarse de Yahveh, preocupado, por necesidad, de su estrecha situación económica. Es en este momento, durante el otoño del año 520, siendo Darío I rey de Persia, cuando Ageo se acerca a Zorobabel, a Josué y al pueblo para estimularlos en la reconstrucción del templo haciéndoles ver que ésa es la voluntad de Yahveh.

Nada sabemos de su vida personal. Cuanto de él se dice son conjeturas. Lo único cierto es su relación con la corte y el Sumo Sacerdote y que lo que de él poseemos no es tanto sus palabras directas cuanto una síntesis de su predicación realizada por un redactor posterior poco después de la predicación del profeta.

Literalmente pobre, su gran preocupación es insistir en que sus oráculos son "Palabra del Señor". Quizás porque, falto de realce humano, necesitaba toda la fuerza divina para ser creído. Nacionalista y cultual, su mensaje apenas si sobrepasa las restringidas circunstancias de su momento histórico. Quizás su más valiosa aportación esté en la constatación de la presencia del espíritu tanto en las cosas maravillosas como en las pequeñeces del diario quehacer. Dios es más grande en las cosas pequeñas.

Huelga de brazos caídos

1,1-8.

Si de algún modo quisiéramos resumir la situación reflejada en la presente lectura, sería sencillamente ésta: la dejadez ante lo religioso. Sin duda que el pueblo y los dirigentes tenían sus razones. Por supuesto que no se habían olvidado de Yahveh y sus intereses reflejados en la reconstrucción del templo. Ya habían echado hacía años los cimientos. La postura del pueblo es que "todavía no es tiempo...", que aún no ha llegado el momento oportuno.

La respuesta y postura de Ageo resultan sumamente curiosas comparadas con la de los profetas exílicos y preexílicos. Para aquéllos lo importante era la religión del corazón, la interioridad. Jerusalén con sus murallas y el templo con su culto carecían de valor por haber desfigurado su sentido presencial en una especie de amuleto fetichista. De repente Ageo vuelve a centrar toda la atención del pueblo en torno al templo.

Un templo presentado como símbolo orientador. Si pensaran en Yahveh, pensarían en la casa de Yahveh. Pero sólo piensan en sus casas, porque únicamente piensan en ellos mismos. Los hechos no pueden ser más elocuentes. Ahí están sus casas, probablemente construidas y adecentadas, no creemos que se pueda decir "adornadas", con la madera traída del Líbano para la reconstrucción del templo. Sus viviendas, ellos, ¿y Dios? "Todavía no es tiempo". ¿Primero el hombre y luego Dios? ¿No será eso todo lo contrario a las exigencias divinas expresadas en el primer mandamiento del Decálogo?

"Pues bien, dice el Señor de los ejércitos, meditad vuestra situación". Y su situación no tenía nada de halagüeña. Llevaban varios años con cosechas desastrosas. La necesidad, indigencia y casi miseria se había dejado sentir en el comer, en el beber, en el vestir, en todo. El profeta interpreta estos acontecimientos según la teología tradicional de la rígida retribución. Si una vida justa y buena merece bendiciones, las calamidades que sufren, la ausencia de bendiciones, es el mejor testimonio de una vida en

desacuerdo con la voluntad de Yahveh, una vida de negligencia y de incipiente corrupción moral que Ageo ve simbolizado en el abandono de las obras del templo.

En consecuencia, como signo de complacencia divina, deben recomenzar urgentemente las obras del templo. Entonces Yahveh "mostrará su Gloria" y las bendiciones caerán sobre sus tierras y sus vidas.

Aunque la mentalidad es estrecha y las aspiraciones cortas, el nuevo orden de valores propuesto por el profeta constituye un principio básico en la religión revelada. Jesús nos lo recordará insistentemente: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura" (Mt 6,33). Este universalismo evangélico fue preparado por aquel nacionalismo abierto del profeta Ageo.

¡Arriba los corazones!

2,1b-10.

Las palabras del anciano profeta en su primera intervención debieron producir el efecto deseado. El pueblo se puso manos a la obra y continuó la reconstrucción que había sido abandonada apenas echados los cimientos. Pero aquello era humillante. El nuevo templo debía ser muy poca cosa comparado con el antiguo, destruido hacía exactamente sesenta y siete años.

De los allí presentes, pocos eran testigos oculares del antiguo templo. Algunos piensan que entre esos pocos se encontraba Ageo. De todos modos, "¡ánimo Zorobabel... ánimo Josué... ánimo pueblo entero!" Parece el grito de esos ancianos de pueblo tan lleno de fe como exhausto de vida.

Que no le pidan razones humanas. A él y a ellos les basta una cosa: "Yo estoy con vosotros, oráculo del Señor de los ejércitos". Siglos más tarde, a un Pablo descorazonado, se le repetirá: "Te basta mi gracia". Y es en el nombre de Dios cómo los apóstoles realizaban los mayores prodigios. ¿Acaso no recordó Jesús

a sus oyentes que la fe trasladaba montañas? Ageo caminaba con paso seguro por el camino de la revelación.

En un vuelo profético y soñador, hecho de recuerdos y esperanzas, identifica la situación de sus contemporáneos y la suya propia con un nuevo éxodo en el que gozan de la palabra pactada, de la alianza y del espíritu de Dios que "habita con vosotros". Conclusión: "No temáis".

Mirando al futuro, rompiendo las barreras del tiempo, "todavía un poco más", haciéndose eco del lenguaje escatológico de sus predecesores, que pintaron la era mesiánica acompañada de una conmoción cósmica, Ageo proyecta sobre la humilde realidad concreta del templo en construcción todas las bendiciones y riquezas de los tiempos mesiánicos. Por eso los profetas son videntes, porque creyeron precisamente en los momentos de mayor crisis de fe.

Tan solemne es su revelación, que cada sentencia va acompañada del estribillo "así dice el Señor de los ejércitos". Aquel templo se llenará de riquezas, de Gloria, de Shalom. A él vendrán todos los pueblos trayendo sus riquezas. Los exegetas gustan de realzar el hecho de que mientras en el texto hebreo se dice: "acudirán *los tesoros* de los pueblos", en plural, la Vulgata traduce "el *Deseado* de los pueblos", en singular y refiriéndolo a Cristo. A la luz del Nuevo Testamento, en el que Jesús identificará el templo de Jerusalén con su cuerpo, la interpretación de san Jerónimo al traducir el texto hebreo en plural por el singular es plenamente legítima. Porque en aquel templo se hizo la Gloria de Dios, encarnada en Jesús, que vino a reconciliar todas las cosas en sí.

ZACARIAS

Este es el nombre de treinta y dos personajes del Antiguo Testamento, entre los cuales se encuentra el hijo de Baraquías y probablemente nieto de Addó, el sacerdote que retornó de Babilonia junto con Zorobabel (Neh 12,4). Contemporáneo de Ageo, debía ser bastante más joven que él. Durante los dos primeros meses coincidieron en su ministerio profético y colaboraron con su predicación a la reconstrucción del templo. Ageo terminó, pero Zacarías continuó profetizando unos años más.

Aunque las circunstancias históricas de ambos profetas son idénticas, no así su mensaje ni su estilo ni sus perspectivas mesiánicas. Ya el hecho de pertenecer a una familia sacerdotal, según la opinión más segura, dejó en él un sello imborrable, que pasará a sus escritos e influenciará de modo decisivo la vida de su pueblo en el futuro. Sacerdote y profeta, más sacerdote que profeta, tras de él Israel terminaría por ahogar el profetismo en aras de una teocracia sacerdotal.

Con Zacarías asistimos, pues, a los últimos estertores del profetismo. Una mezcla de sacerdocio hereditario e ímpetu del espíritu, unas síntesis doctrinales con un poco de proyección mesiánica; un lenguaje clásico y estereotipado en expresiones, a la vez que completamente original en la nueva línea apocalíptica. Uno de esos períodos de transición donde el pasado resulta manido y el futuro aún no suficientemente perfilado.

Quizás por todas estas razones y alguna más san Jerónimo

definió la obra de Zacarías como "el libro más oscuro" de entre los profetas. Reveladora paradoja. Este libro, sin duda oscuro a todos los niveles, aunque no imprescindible, es el citado con más detalle en el Nuevo Testamento por los evangelistas, a excepción de Lucas, quienes prefieren narrarnos la Pasión de Cristo siguiendo la línea de los anuncios profético-apocalípticos de Zacarías mejor que las tan expresivas descripciones del segundo Isaías sobre el Siervo de Yahveh.

La razón de esta oscuridad del libro está en el lenguaje utilizado por el profeta a la hora de exponer sus puntos de vista al pueblo. Zacarías es un "vidente". Como su mismo término lo indica, es la persona capaz de "ver" allí donde otros ya no ven; de "descubrir-apocaliptein" profundos valores allí donde los demás sólo contemplan el cascarón de la realidad. Zacarías, vidente-apocalíptico, no es un soñador ni un teorizante y menos aún un cobarde fraseólogo que escogiera el camino de lo difuso por no enfrentarse con la crucial situación histórica de su momento. Antes al contrario, fue un clarividente de la situación de su pueblo en el proceso salvífico de Dios.

Pero la claridad de visión que tiene este sacerdote-profeta, semejante a la de un Pablo cuando nos dice que llegó hasta el tercer cielo, carece de moldes humanos en que poder verterla. Todos los recursos de expresión, por perfectos que puedan ser, son humanos e inadecuados para reflejar lo divino. Y Zacarías recurre a todos los artificios literarios a su alcance. Números, colores, plantas o animales, objetos y expresiones son combinados con maestría poética en orden a producir el efecto deseado. Lo que cuenta no es la realidad objetiva de dichos elementos. Menos aún su artificiosa combinación. Es su orientación, su simbolismo, su mensaje. Podrá parecernos tan extraño como un cuadro cubista o impresionista. Pero si queremos reflejar diez sentimientos a la vez en un solo rostro, forzosamente ese rostro será todo lo más distante a un golpe de flash.

Este es el estilo literario de nuestro profeta. Un libro hecho de visiones en su primera parte (cc.1-8) y de parenesis mesiánicas en la segunda (cc.9-14). Es explicable que muchos hayan dudado y sigan dudando en torno a la paternidad de Zacarías sobre

esta segunda parte de su obra. Pues mientras en sus visiones se encuentran alusiones históricas perfectamente fechadas y centradas todas ellas en torno a la reconstrucción del templo de Jerusalén y al resurgimiento de la dinastía davídica, en la segunda parte narrativa es la imprecisión y vaguedad su tónica dominante; sin fechas, sin nombres, sin todo aquello que caracterizó la primera parte; hasta el estilo redundante y confuso de la primera sección se torna aquí directo, sencillo, casi diríamos poético.

Estos últimos capítulos son tan marcadamente escatológicos que fueron los preferidos por los evangelistas en sus historias de la Pasión. Su autor es un auténtico profeta de la esperanza judía y de la realización cristiana. Si es el mismo Zacarías que el de la primera parte, hemos de poner por medio muchos años de transformación y enriquecimiento personal. Sería el mismo siendo, en realidad, otro.

Su mensaje, en síntesis, se resumirá en la necesidad del templo como signo visible de la presencia de Yahveh en el nuevo Israel del posexilio y la restauración de la dinastía davídica con cumplimiento de las promesas. Y todo ello orientado escatológicamente a la plenitud de los tiempos, al "esjatón" de la historia de Israel y de la humanidad.

Una buena homilía

1,1-6.

Un discípulo de Zacarías, posible redactor último de la actividad del profeta, sitúa con toda precisión histórica los comienzos carismáticos del sacerdote de Iddó: en octubre del año 520, cuando Judá, bajo dominación persa, vive en la penuria económica y política más lamentable.

El sacerdote visionario, en lenguaje homilético, les ofrece en esta primera intervención consignada por escrito su visión fideísta del presente a la luz de los acontecimientos del pasado. Intérprete de la historia, se convierte así, por voluntad divina, en altavoz de las perennes exigencias de Yahveh. Y el redactor, al colocar estas palabras del profeta al principio de la obra, consigue dar el verdadero sentido teológico y la sabia motriz de todo el escrito.

Con el recurso al pasado, Zacarías consagra los valores esenciales de Israel como pueblo de la Alianza. No se inventa ningún tema nuevo. Ratifica con su autoridad divina los que han sido comunes a cuantos profetas le precedieron. Se ha llegado incluso a pensar que, al hablar de la permanencia de las "palabras y decretos" de Yahveh más allá de la existencia histórica de sus altavoces los profetas, Zacarías habría realizado el primer anuncio del Canon de las Sagradas Escrituras.

La idea central de esta homilía en pequeño es, sin duda, el castigo infligido a "vuestros padres", a la generación del exilio babilónico, que sufrió la "irritación" o exigencia divina de expiación del pecado o mal humano como lección de presente para quienes con él se encontraban en situación similar, a pesar de habitar suelo palestino. Como entonces, así ahora.

La exigencia de Dios sigue siendo idéntica: "Sub = volveos". Es la reordenación interior de todo hombre que con sus acciones desordenadas, con sus torcidas relaciones interhumanas y divinas ha terminado por trastornar el entero orden cósmico. Su falta de autonomía humana, provocada por la ausencia de autoridad política, de medios económicos y de adversas circunstancias

climatológicas son el signo visible más expresivo de su desorden interior. Comenzar por este "sub" será volver a encontrarse con la plenitud de las promesas divinas. En esta misma línea predicarán siglos más tarde la "metanoia" Juan el Bautista, Jesús y los Apóstoles.

"Sub", "metanoia", "conversión" es la misma realidad con dos vertientes históricamente confirmadas: movimiento del hombre hacia Dios, hecho de fe y amor, y moción divina precedente y concomitante para que el hombre realice las exigencias divinas. Es el "conviértenos a Ti, Señor, y nos convertiremos" de Lamentaciones 5,21.

Ante ellos está el recuerdo de la generación pasada. No escucharon a Yahveh, que les habló por sus profetas. No se convirtieron y todos igualmente perecieron como aconteciera siglos antes en las desérticas estepas del Sinaí. También pasaron los profetas y Dios puede incluso dejar de enviarles sus mensajeros. El es el único que no pasa. Su palabra, voluntad salvífica en la historia, sigue sonando como insistente reto e invitación. Un siglo atrás, "vuestros padres" supieron escucharla en las penurias del destierro. "Por eso se convirtieron" y Dios los salvó dándoles autonomía política, económica, humana.

La palabra de Dios sigue resonando en la historia, Dios sigue buscando al hombre, que se esconde avergonzado de sí mismo. El hombre sólo necesita "volver" a la casa paterna si no quiere terminar identificándose con los animales irracionales.

Visión de los cuatro cuernos

2,1-5.10-11a y 2,10-13.

Es ésta una de esas visiones o formas típicas de ver de Zacarías, cuyo lenguaje apocalíptico nos es hoy suficientemente conocido y que poco a poco nos va habituando a la comprensión de otros pasajes más oscuros y complejos de la apocalíptica tanto del AT como del NT. La visión de Zacarías es una visión teocéntrica de la historia ofrecida a sus oyentes y a nosotros en

ellos no con intención fotogénica sino con la fuerza creativa de un diseño modernista.

De todos era y es conocida la historia de Israel desde el s. VIII. Víctima forzosa de las grandes potencias extranjeras del Norte y del Sur, entre las que se encontraba como carrefur obligado de sus conquistas, había ido perdiendo paulatinamente sus territorios, sus tesoros y hasta su propia identidad político-religiosa. El destierro había dado al traste con las últimas esperanzas.

Esta situación histórica la presenta nuestro profeta resumida en dos símbolos: los cuernos y el número cuatro. Símbolos que no son originales, aunque sí originalmente utilizados. Los cuernos, arma defensiva y ofensiva de gran número de animales salvajes, aparecen constantemente en las páginas bíblicas como expresión de fuerza y poder (Dn 8,3.5; Sal 75,11;112,9; Jer 48,25; Ez 29,21), incluso real (1 Sam 2,10). Ezequiel se sirve de ellos para expresar los poderes contrarios a Israel y Judá, al pueblo de Dios, aquellos que lo aniquilaron dispersándolo por los cuatro puntos cardinales.

Su número es "cuatro", no expresión matemática, según ya advertía en su tiempo Teodoro de Mopsuestia, sino reflejo de la totalidad. En este sentido se habla de los cuatro puntos cardinales para expresar la totalidad de la tierra, de los cuatro vientos como expresión totalitaria del soplo de Dios o de los cuatro ríos del paraíso para significar el agua y fertilidad abundante, completa bendición de Dios al hombre. Los "cuatro cuernos" son así para Ezequiel todos los poderes adversos que llevaron a Israel a su aniquilación total y, en consecuencia, el símbolo de todo cuanto se oponga a los designios salvíficos de Dios. Frente a ellos y venciéndoles —siempre la gracia supera el pecado— aparecen los "cuatro artesanos", el polo opuesto de la destrucción, la plenipotenciaria fuerza recreativa de Israel, que destruirá "los cuernos de las naciones" e impulsará a Israel a escapar de la simbólica Babilonia criminal con ese "sálvate" hecho de fuerza divina y colaboración humana.

Esta visión apocalíptica tuvo su plena realización en la cruz, desde donde Jesús entabló la batalla definitiva a la destrucción y

la muerte y lanzó al Nuevo Israel de las Promesas hacia la victoria final en que Dios pondrá a todos los poderes adversos bajo el estrado de sus pies. Zacarías lo vio de forma muy distinta a como nosotros lo vemos hoy a la luz de la revelación neotestamentaria; pero sus imágenes fueron lo suficientemente expresivas como para suscitar en sus contemporáneos la esperanza hecha en nosotros realidad.

Los vv.12-13, tan críticamente desmañados en el texto hebreo como expresivos en sus imágenes y mensaje, son la explicación razonada y razonable de ese "sálvate". Hacer daño a Israel, al pueblo de la elección, era tocar a Dios en la fibra más sensible de su ser, "en la niña de los ojos". Frente al castigo justiciero, se alza su mano salvadora realizando un auténtico trastrueque existencial, la inversión de realidades históricas, la verdadera liberación experimentada por Israel a lo largo de toda su historia, desde la salida de Egipto hasta aquellos días, la victoria triunfal del esclavo que pasa a ser señor de sus antiguos amos, del oprimido que pasa a ser opresor, del pobre que da limosna a aquel de quien la recibía, el hombre que comienza de nuevo a sentirse persona capaz de libre relación.

"Así conocerás". Es la meta última de toda liberación humana. Todos los caminos llevan a Roma, dice el refrán. Y todas las acciones salvíficas de Dios en la humanidad tienden al mismo fin: que el hombre descubra, acepte y cuente con Dios en su vida. Es la verdadera fe.

Las bienaventuranzas de Zacarías

8,1-8 y 8,20-23.

La primera parte del libro de Zacarías termina con este capítulo, auténtico decálogo oracular de los tiempos mesiánicos. Pronunciado por el profeta Zacarías como bienaventuranzas sembradas en su arduo caminar por entre las necesidades e ilusiones del pueblo, han sido simplificadas, retocadas, estereotipadas por el discípulo redactor que las dio su forma actual.

Son oráculos independientes, autóctonos; cerrados en su expresión literaria y abiertos a la realización escatológica; fieles a la tradición y vigorosos en su perenne actualidad. Cada oráculo es como una inyección de optimismo, la confirmación de tantos deseos y esperanzas frustradas por la malicia del pueblo.

La presente lectura recoge cinco de estos oráculos. Todos ellos introducidos con la tan conocida fórmula: "Así dice el Señor". Son dogmas de fe de la revelación veterotestamentaria realizada en Cristo.

El primero (vv.1-2) cristaliza las aspiraciones seculares del pueblo en el triunfo definitivo de Jerusalén y de quien en ella habite y la imagen de Yahveh celoso reflejándose en su doble vertiente de venganzas para los enemigos de Sión y de generosas bendiciones para el lugar de su morada. La mejor defensa de que podían gozar los repatriados.

Como la Tienda de la Reunión del Exodo, así ahora, oráculo segundo (v.3), Yahveh se presencializará en medio de Jerusalén, volverá a poner su tienda en medio de ellos ("sakán"). Fruto de su presencia, "Jerusalén se llamará ciudad fiel... y su monte, Monte Santo". La Iglesia, Nueva Jerusalén, sacramento de la presencia del Dios-hombre, poseerá como nota específica ser "Santa", porque ella es Emmanuel, Cristo total.

Zacarías, visionario y apocalíptico, sabe también pisar tierra, expresarse con sencillez y ternura. Podía haber hablado de la Paz mesiánica, del Shalom, como lo hace en otras ocasiones. Aquí no. La escena de ancianos y ancianas sentados en la solana, típica de tantos de nuestros castizos pueblos de España, es el mejor lenguaje de tranquilidad, sosiego y vida ajena a las prisas y a las ambiciones de los que no tienen fe o viven como si no la tuvieran. Son el símbolo de la paz interior y exterior, de una prosperidad confirmada por esos niños y niñas que juegan y retozan por doquier, ajenos a toda necesidad o peligro. Son una auténtica bendición de Dios a los hombres, expresada en estos dos extremos del vivir humano, los ancianos y los niños.

Si "aquel día" esto pareciera humanamente imposible, sepan que no lo es para Dios. Es que lo que se ofrece no es el fruto de una política humana sino la graciosa donación divina a la humanidad. Hay que verlo así. Hay que creerlo. Aunque como a Zacarías se nos acuse de "visionarios" o "idealistas", porque nuestras visiones divinas son antagónicas de las comercializadas visiones humanas. Los caminos del materialismo de derechas y de izquierdas nunca podrán coincidir con el camino del cristianismo.

¿Y los judíos que se encuentran lejos de Jerusalén? También ellos disfrutarán de esta felicidad mesiánica. Porque Dios los "librará" y, ya libres, con la libertad de los hijos de Dios, como comentará Pablo, "les traeré", porque ellos no "volverán", para que habiten en medio de Jerusalén, es decir, en Dios mismo, pues es en medio de Jerusalén donde Dios está.

La consecuencia de este vivir en Dios es la clásica de todos los profetas, "ellos serán mi pueblo y Yo seré su Dios". ¿Cómo? Mediante una vida de "verdad y justicia". Después de dos milenios y medio, el Pueblo de Dios está muy lejos aún de vivir lo que es.

Finalmente los vv.20-23, que constituyen lectura distinta, forman un armónico conjunto de dos oráculos en los que se describe a todos los pueblos de la tierra y no sólo a los judíos, volcándose sobre Jerusalén, la Nueva Jerusalén de los tiempos mesiánicos, el centro de atracción de todos los gentiles que vendrán a "orar" y a "consultar" a Yahveh, es decir a encontrarse con el único Dios de cielos y tierra por los dos únicos caminos convergentes: el conocimiento y el amor, la revelación y la oración. Así ha sido. Aunque su modo de realización haya sido muy distinto a como hubiera podido imaginárselos aquella generación.

El último oráculo es todo un evangelio puesto en boca de los gentiles: "queremos ir con vosotros... pues Dios está con vosotros". Iglesia medianera y misionera. Testimonio viviente de la presencia de Dios entre los hombres. Iglesia que no cumplirá plenamente su misión mientras su faz no tenga el tersor y atractivo capaces de ilusionar a los pueblos, a "diez por cada uno" y, tirándola del manto, con premura e insistencia, con la necesidad de unirse al Dios de ella, porque en ella él se refleje como en bien pulido espejo, realizando así la verdadera salvación humano-divina querida por Dios.

Domingo de Ramos

9,9-10.

Si para comprender cualquier situación hemos de incrustarnos en ella, para regustar el contenido de esta lectura deberíamos salirnos del tiempo y del espacio, flotar dulcemente sobre las olas mesiánicas y dejarnos llevar hasta esa cálida playa llamada "Domingo de Ramos". Porque Zacarías o quienquiera que haya sido el autor de este himno triunfante por su sencillez ha sabido rebasar el estrecho marco de la historia concreta para ofrecernos un diseño atemporal con los más expresivos símbolos de su día.

Parece un mosaico de creencias, legado de la tradición, mezclándose caprichosamente bajo la intuición —los creyentes decimos "inspiración"— de su vate profético. El resultado es algo sencillamente incomprensible para una mentalidad judía, quiero decir, humana. Fijémonos en los detalles.

Ya nos es conocido quién sea la "hija de Sión" o "la hija de Jerusalén". Se trata de una tradicional metonimia para dirigirse a los habitantes de Jerusalén y, en ellos, a todos los judíos, a todos los descendientes de Abraham según el espíritu, contemporeizados en aquel pequeño resto repatriado no hacia mucho tiempo.

"Tu rey viene a ti". Así, con toda sencillez, se sintetiza todo un cúmulo de profecías mesiánicas, cuya tónica ha sido el triunfalismo real. Su recuerdo estimulaba y encendía los más apáticos espíritus judíos. Traía a su mente tantas celebraciones cúlticas, tantas salmodias, tantas esperanzas renovadas y presencializadas en las liturgias de tipo real... Pero he aquí que, inesperadamente, a este rey-tipo, a este Mesías, se le describe con ciertos adjetivos completamente incomprensibles. Saben que sería "justo", que su reinado estaría establecido sobre la equidad y la justicia, que sería salvador-triunfante, porque él mismo sería salvado por Yahveh de quien era su lugarteniente.

Pero ¿qué pretendía significar al identificarlo con los "anawim", un pobre "cabalgando sobre un asno"? ¿Cómo poder

comprender el triunfo revolucionario a través del pacifismo expresado en el hecho simbólico de entrar montado en un animal no de guerra? Pasarán muchos años, siglos. Llegará el principio de la era mesiánica. Un nazareno entrará en Jerusalén montado en una borrica y, a excepción de unos niños y de otros pocos "humildes", de los suyos, nadie entenderá aquel gesto realizador de promesas y más elocuente que cualquier otra palabra. El era el rey Mesías simultaneado con el Siervo Paciente. No porque realizara aquel signo, sino porque lo daba cumplimiento. Había que creerlo, pero ellos no lo creyeron.

Lo demás era la consecuencia lógica. Fin de las esperanzas en los medios humanos, simbolizados en los "carros" de Efraim y Jerusalén, del reino del Norte y del Sur. Punto final en las contiendas internacionales, "de mar a mar", porque "dictará la paz a las naciones", la misma paz que brindaran los ángeles navideños a todos los hombres de buena voluntad. La paz que no proviene del aparato bélico, de la guerra caliente, de la guerra fría, la diplomática, mucho peor que la otra. No la de montar en briosos jinetes, según la mentalidad antigua, sino la expresada en el signo pacifista del cabalgar sobre un asno, costumbre antigua de los reyes amigos y verdadero signo del comportamiento de los "anawim", de los revolucionarios de la interioridad del hombre, del auténtico cristiano de todos los tiempos.

Preanuncio del "cuerpo místico"

12,10-11; 13,6-7 (12,10-11).

Al interpretar san Juan este pasaje como realizado en Cristo al ser traspasado en la Cruz por la lanza del soldado romano, terminó con un sinfín de posibles sentidos asignados a este pasaje profético.

Sin embargo, el sentido inmediato está muy lejos de ser el dado por el evangelista. El profeta hablaba a los hombres de su época con un lenguaje de entonces, distante más de quinientos

años de la interpretación del evangelista. Tuvo que darle un sentido asequible a ellos. Así lo hizo. La lectura del texto hebreo dice literalmente: "Me mirarán a mí, a quien traspasaron". Y ese "mí" no era el Mesías, sino Yahveh mismo, identificado poco antes con el Pastor (Zac 11,13) y con la Casa de David (Zac 12,8).

Que los judíos de la dinastía davídica "miraran" a Yahveh era repetir, con una nueva imagen, la verdadera conversión y la postura genuina de los "anawim" frente a Yahveh. Lo incomprensible era la afirmación siguiente: "a quien traspasaron", en sentido físico, real y objetivo; tal es la fuerza del término hebreo. ¿Cómo podía decirse eso de Dios? Sin duda, porque lo hecho con cualquiera de sus ungidos, de sus fieles, era como si se lo hicieran a él. Es la expresión más similar a la escuchada por Pablo camino de Damasco en todo el Antiguo Testamento.

Pretender aquilatar la persona contemporánea en quien pudo pensar el profeta al pronunciar este mensaje es algo que se escapa a la crítica histórico-literaria actual. Nosotros sabemos por revelación que, desde que Jesús fue lanceado, tenemos en él el verdadero signo visible de un Dios ofendido y redentor, cumplimiento pleno del imprevisible alcance de nuestro profeta.

Quizás el impresionista "traspasaron", contemplado en Jesús, ha empequeñecido el verdadero mensaje de esta profecía, que no es precisamente fijarse en el "traspasado", en Dios hecho hombre, sino que la esencia del oráculo profético está en que esto se realizará porque Dios va a derramar sobre ellos "un espíritu de gracia y clemencia". Esto era y es lo verdaderamente importante.

Un "espíritu de gracia" es una postura en la que somos sabedores y responsables de que todo cuanto somos y hacemos es donación gratuita de Dios, es "clemencia" de Dios hacia nosotros y, mediante nosotros, a la humanidad entera; es la acción redentiva de Jesús en cada cristiano en la medida en que es asimilada por él.

A más confusión pueden ofrecerse los vv.6-7 del capítulo 13 unidos artificialmente a los precedentes. La Liturgia ha seguido en esto la táctica acomodaticia basada en la asonancia acústica

de las palabras y expresiones, el mismo seguido por Cristo y los Apóstoles con autoridad inspirada, pero ajeno por completo al sentido histórico directo dado por el profeta Zacarías. Son dos lecciones distintas, igualmente inspiradas, cuyo conocimiento preciso puede ayudarnos a una vivencia más profunda.

Las heridas de las manos de que habla el profeta son las incisiones que se hacían los falsos profetas para ser reconocidos como verdaderos. Ese "entre tus manos o brazos" indica su exacta ubicación, en el pecho. Eran sencillamente tatuajes identificativos. Cuando llegue el día de Yahveh, de la purificación y exterminio, dichos profetas se avergonzarán de serlo, su oficio-beneficio dejará de ser rentable y tratarán de explicar sus signos distintivos de un modo mentiroso como heridas infligidas por sus propios familiares.

La unión litúrgica de estas heridas con el "traspasaron" podía hacernos pensar en las llagas del Jesús crucificado. Aunque se trata de una mera acomodación sin la fuerza inspirativa que pudiera hacer de ello la palabra de Dios, no deja de ser muy significativo desde el momento en que, como veremos, Jesús mismo se lo aplicó dándoles un sentido completamente nuevo. En Zacarías el tatuaje se oculta porque se trataba de una falsa identificación con el profetismo carismático; en la Cruz, en cambio, se ostentan porque son el verdadero signo de la redención, ofrecida generosamente a la humanidad entera por el gran profeta Jesús.

En el mismo contexto de condena de todos los falsos profetas y pastores de Israel, Yahveh ordena a la "espada", a los medios humanos ejecutivos de la justicia divina que actúen vindicativamente contra dichos pastores e incluso contra el rebaño por haberse dejado seducir. Es la acrisolada limpieza exigida por Dios en el reino mesiánico.

La noche anterior a su pasión (Mt 26,31), en intimidad apostólica, Jesús recuerda estas palabras de Zacarías y, con libertad insospechada, se las aplica a sí mismo y a sus apóstoles dándoles un sentido completamente nuevo, haciendo de ellas una nueva revelación. A quien ahora se hiere es al "Buen Pastor, que da la vida por sus ovejas" (Jn 10,11), y las ovejas dispersas volverán a él cuando precisamente desde el cadalso atraiga mediante sus

llagas todas las cosas a sí. El pastor rebelde de Zacarías, objeto de la indignación divina, nunca podrá ser tipo de Jesús, obediente hasta la muerte por amor, aunque sí realizarse en el paralelismo antitético, tan del gusto semita.

Precioso ejemplo de cómo unas mismas imágenes bíblicas pueden servir, en circunstancias distintas, para ser vehiculo transmisor de contenidos completamente distintos e incluso contrarios. El lector deberá asimilar la imagen diferenciando el contenido. Y saber que, como pastor, puede ser objeto de la benevolencia o indignación divina según la actitud que tome frente a sus hermanos los hombres.

MALAQUIAS

Este es el libro con el que se cierra la colección de escritos proféticos. Un libro en verdad único por su estructura literaria, en el que no se nos ofrece ninguna fecha que pudiera facilitarnos su ubicación en el tiempo y del que ni siquiera conocemos con seguridad quién sea su autor.

La obra comienza con un mensaje de Yahveh a Israel por medio de "malkí = mi mensajero", mi ángel. Pero este encabezamiento es una apostilla con la que el redactor final quiso dar unidad y paternidad a todo el material profético anónimo de que está compuesta la obra. En 3,1 se anuncia el envío de "mi mensajero", expresión que se convirtió para la posteridad en el nombre propio de Malaquías. En ningún otro lugar del Antiguo Testamento encontramos esta expresión como nombre propio.

Este nuestro profeta, no por desconocido menos inspirado, demuestra ser un exacto conocedor de la situación socio-religiosa a la que Esdras y Nehemías intentaron poner fin con su resonada reforma del 450. En dicha época habría que situarlo a él. Ferviente judío y exaltado patriota no podía tolerar la ruindad con que se ofrecía el culto y vaticinará el día en que se ofrezca un culto limpio y saneado, sin horizontes de tiempo y espacio; apuntará concretamente, con su dedo acusador, a los responsables del culto y el servicio del templo, sacerdotes y levitas, para quienes tiene palabras poco suaves y elogiosas; tampoco callará ante la moda de los matrimonios mixtos y no por el

matrimonio en sí sino por el peligro de contaminación religiosa que implican sus cultos abominables y sensuales. Su objetivo final no es el matrimonio sino la idolatría.

Para expresarse no gozaba de fluidez literaria ni de estilo brillante ni de florida imaginación. De vocabulario reducido, escoge el estilo catequético, muy útil por lo sencillo, directo y enérgico para poder impresionar a sus oyentes.

Su montaje es siempre el mismo: presentación de una acusación hecha por Yahveh; reacción del pueblo o de los sacerdotes poniendo interrogativamente en duda la palabra de Dios, a lo que sigue el desarrollo de la idea o tesis del profeta. Son verdaderas diatribas realizadas valientemente y sin miramientos.

Tal es el esquema de las seis secciones de que consta este escrito. Secciones independientes, que no exigen necesariamente la unidad de autor, aunque sí la de un redactor final que las diera la armonía, unidad y estilo con que hoy se nos presentan.

La Liturgia ha seleccionado cuatro lecturas de este libro. Lo lamentable es la ausencia, en ellas, del único pasaje del Antiguo Testamento de algún modo relacionado con la Eucaristía, el sacrificio de los tiempos mesiánicos. El anuncio de Malaquías sobre el sacrificio puro de toda la humanidad al final de los tiempos ignoraba el modo concreto de su realización que nos fue revelado a nosotros en el primer Jueves Santo de la historia: "En todo lugar ofrecerán incienso y sacrificio en mi nombre, una ofrenda pura" (Mal 1,11). "Tomad y comed... tomad y bebed todos de él, porque ésta es mi Sangre (vida), la sangre de la Nueva Alianza que será derramada (sacrificio)" (Mt 26,26ss). Es la gran revelación de este profeta anónimo.

De no menor actualidad es su postura ante el divorcio, permitido en la Ley de Moisés y rechazado por nuestro profeta como contrario a Gén 2,24, cuyas expresiones repite. Es algo sagrado por tener a Dios por testigo; es un símbolo de la Alianza sinaítica; debe ser indisoluble como al principio. Tal es su pensamiento. ¿Los motivos? No eran los nuestros y las motivaciones tampoco. En el trasfondo se intentaba evitar los matrimonios mixtos y el pecado era abandonar sus propias esposas para casarse con gentiles introduciendo consiguientemente sus cultos. Sus motivaciones estarán hoy más o menos desfasadas, pero los porqués fueron confirmados por la palabra infalible de Jesús.

Otros puntos y detalles de su doctrina irán apareciendo en el comentario a las lecturas. Hoy poseemos un buen texto hebreo, cosa extraña, ya que su historial textual ha sido muy accidentado. Ello no quita que ya durante la reforma de Esdras y Nehemías se conocieran algunos de estos oráculos o diatribas y se pusieran por escrito, quizás por su mismo autor. Palabra de Dios para los judíos y cristianos, nunca se ha dudado de su canonicidad y, aunque no pueda ofrecerse como un "best seller", sí como una de las mejores predicaciones y mensajes para el hombre de hoy.

Bendiciones que son maldiciones

1,14b.-2,2b. 8-10.

No resulta fácil presentar una lectura entresacada de dos secciones distintas. Aquí el trabajo queda facilitado al reflejar ambas un mismo pensamiento central: lo abominable del culto y la reacción de Yahveh.

Se comienza recordando lo que nosotros llamaríamos hoy un dogma de fe y va a servir de contrapunto para ridiculizar las ofrendas que le son presentadas. Yahveh es "Rey grande... y mi nombre es temido entre las naciones". El título de rey grande, original de los reyes asirios, pasó a la tradición bíblica como propio de Yahveh. Le pertenecía como creador y como Dios de la Alianza sinaítica. Los profetas le habían presentado reinando escatológicamente en la era mesiánica. Y tal es la grandeza de su reino que el temor se extiende a todas las naciones.

A este Rey se acercan los sacerdotes con ofrendas inmundas, con lo peor de sus rebaños, tratando de justificar con ellas las bendiciones que impartían al pueblo. La reacción de Dios no puede ser más radical: "maldeciré vuestras bendiciones". Y no se trataba de palabras. Era el fruto, incluso material, de dichas bendiciones lo que entraba en juego. Para ellos, bendecir o maldecir era sentir experimentalmente los frutos deseados. La razón de este actuar de Dios: la hipocresía de su culto, "porque no lo hacéis de veras". Dios sigue siendo el mismo en su ser y en su actuar.

Todavía más. Han invalidado la Alianza de Leví, lo han hecho ellos, terminando así con el sacerdocio levítico y convirtiendo la Ley en escándalo para el pueblo al hacerla objeto de intereses creados. Dios, por su parte, se siente desligado de la Alianza rota por ellos; no estará con ellos y, consiguientemente, serán "despreciables y viles ante el pueblo". La monarquía se había derrumbado hacía muchos años. Ahora le llega su turno, en un perfecto profético, al sacerdocio levítico. Lo Antiguo iba caminando precipitadamente hacia su fin.

El final de la lectura, perteneciente a otra sección, es la abierta

condenación de los matrimonios con extranjeras. El motivo sigue siendo el mismo: la corrupción del culto y del sacerdocio judío al mezclarse con los cultos extranjeros.

El primer interrogante es la visión aperturista del pueblo, casi diríamos ecuménica, pronunciada desde las profundidades de la desesperación al ser acusados de culpables. "¿No es Dios Padre de todos? ¿No nos creó el mismo Señor?" La razón era aplastante. Pero nuestro profeta, obsesionado en aquellos años posexílicos de la pureza del culto, les rearguye con principios de sabor nacionalista. Ellos han profanado la Alianza de los Padres. ¿Cómo? Haciendo alianzas-matrimonios con gentiles.

Cierto que Dios es padre de todos, pero son los gentiles quienes tienen que integrarse en la Alianza judía, no los judíos en las alianzas extranjeras. Es un universalismo absorbente, no reflectante; algo similar al "extra Ecclesiam nulla salus" tal como ha sido entendido con frecuencia. Por eso era pecado y abominación el divorcio en aquel momento histórico, no porque fuera concebido como incondicionalmente indisoluble.

Depuración del sacerdocio levítico

3,1-4. 4,5-6 y 3,1-7a (3,1-4).

Su principio nos hace pensar casi instintivamente en Juan el Bautista, el que vino a preparar los caminos del Señor. Sobre todo cuando la Liturgia une este pasaje al relacionado con el redivivo Elías. Pero el profeta del s.V iba por caminos muy distintos, ya que sus preocupaciones no coincidían con las nuestras.

Si hubiera pensado en un personaje concreto, nos lo habría manifestado de algún modo. De hecho no es así, Yaveh, Rey grande, tiene sus mensajeros. Al pensar en el día del juicio y la justicia realizada por Yahveh, éste enviará por delante su mensajero. En principio, cualquiera que con su predicación prepara a los hombres para la llegada del Juez, Yahveh. Cuando Yahveh

venga a los hombres hecho hombre en la persona de Jesús de Nazaret y juzgue al mundo muriendo en la Cruz, sólo entonces sabremos que Juan el Bautista ha sido el principal mensajero que preparara su camino.

Lo importante, pues, no era el mensajero, era la certeza de la venida de Dios para juzgar al mundo. En ese día hasta los justos se sentirán sucios; cuando Yahveh juzgue no según criterios humanos, sino según su propia justicia, la misma que, acrisolando, justifica. Las imágenes del fuego y la lejía son tan expresivas por sí mismas, que cualquier aquilatación resultaría insulsa.

No así lo que se echa en esta refinería, "los hijos de Leví", el sacerdocio levítico. La purificación comienza por donde más pecado hay. Y no es que estas palabras del profeta sean una contradicción de lo dicho en 1,11; 2,2.8-9. El cambio radical que allí se anuncia queda en firme. Pero mientras llega, Yahveh habilitará un culto tradicional, "como en los días pasados". No perfecto, como el ya anunciado, pero sí apto, en la pedagogía divina, hasta tanto llegue el verdadero.

La purificación iniciada en el clero se hace extensiva "pronto" a todas las clases sociales. La enumeración de abusos y pecados no es exhaustiva sino inclusiva. El autor ha escogido los más significativos de aquel momento. Los "hechiceros" y cultores de artes ocultas y mágicas, cuya pena es la muerte (Ex 22,17); el "adulterio", situación que pretendía normalizarse (Mal 2,14) y expresamente prohibida en el decálogo (Ex 20,14); la ausencia de seriedad en los juicios; los "opresores", se incluyen las múltiples formas de injusticia y violencia social contra el obrero, aparte las tipificadas en la expresión "viuda, huérfano y forastero", como símbolo de las clases sociales más débiles e indefensas.

Era la respuesta profética a las impacientes quejas de los "buenos" contra los que a sus ojos y a los de Yahveh aparecían como auténticos "sinvergüenzas". "Yo, el Señor, no he cambiado". Dios permanece justo y fiel, aunque lo suficientemente por encima del hombre como para tomarse su tiempo y actuar en el momento oportuno de sus inescrutables designios, que no suele coincidir con el pretendido por los cálculos humanos.

Tampoco ellos han cambiado. "No cesan de ser hijos de Jacob", de "apartarse de él", de ser un pueblo de dura cerviz. Aunque sigan siendo, a pesar de los pesares, herederos de la Promesa y Alianza. Pecado, castigo y fidelidad divina para salvar, en su justicia, el "Resto" mediador.

La profecía termina con la misma promesa con que concluye la profecía de Malaquías: "Os enviaré al profeta Elías". Algo completamente inesperado. Un detalle del amor divino en su revelación. Malaquías, el último de los profetas, finaliza su libro con el anuncio del primero de los profetas del Nuevo Testamento y que es, a la vez, el último del Antiguo, el profeta Elías.

Sobre Elías corrían no pocas leyendas motivadas por su repentina desaparición (2 Re 2,11). La más importante esperaba su reaparición. De ella se hace eco Malaquías, el Eclesiástico (48,10-12), los apócrifos y los contemporáneos de Jesús. Jesús terminará con ella al afirmar que Juan era Elías y más que Elías. El judaísmo había confundido la esperanza en la efusión del espíritu, en el profeta, con lo pintoresco del personaje Elías. Con sus palabras Jesús puso las cosas en su sitio. Lucas (3,16; 4,23-27), en desacuerdo con Mt 11,14; 17,10-20, prefiere ver en Jesús y no en el Bautista el cumplimiento de las esperanzas puestas en el redivivo Elías. Ello es un signo del valor relativo de los detalles frente al mensaje central.

Este nuevo Elías, Jesús, realiza la verdadera conversión, el juicio del amor, evitando así que la justicia divina "destruya la tierra".

Presuntuosa jactancia humana

3,13-4,2a (4,1-2a).

Con la presente lectura, ejemplo típico del modo dialectal de dirigirse nuestros profetas a sus oyentes, terminamos el libro de Malaquías.

Aquel pueblo se defendió ante la acusación de Yahveh. "¿Qué

hemos dicho contra ti?", le espetaron con presuntuosa jactancia humana. Yahveh, sin tapujos ni imágenes, sin rebuscamientos ni artificios, les responde: "Habéis dicho que no vale la pena servir a Dios", pues ninguna ganancia os va en ello. Ganancias materiales, como las conseguidas por impíos y malvados. Es el eterno interrogante sobre la presencia del mal en el mundo, sobre la prosperidad de los malvados y el sufrimiento de los justos.

Conocedor perfecto de sus pensamientos y de sus dichos, que ya son viejos y no le caen de sorpresa, su respuesta es muy sencilla: quienes lo temen están inscritos en el libro de la vida y de ellos tiene especial providencia. Son algo suyo, herencia de su propiedad. Sobre ellos caerá, como rocío mañanero, sus complacencias de Padre. No cuando los hombres lo esperan, sino cuando llegue "el día que yo preparo", el día de Yahveh, el día en que la justicia divina se pondrá de relieve en medio de tantas injusticias humanas.

Será un día tétrico y terrorífico, día de purificación, día de fuego acrisolador, "ardiente como un horno", donde los "malvados y perversos serán la paja". Dios mismo será ese fuego consumidor, él mismo los quemará hasta que no quede de ellos "ni rama ni raíz".

No confundamos estas imágenes tan expresivas doctrinalmente con lo que se ha llamado el fuego del infierno. En aquel entonces no tenían la menor idea sobre las verdades de ultratumba. Esas serán un paso posterior de la Revelación y, aún entonces, habrá que cuidarse de confundir el lenguaje tradicional bíblico con nuestras categorías filosóficas o medievales.

Frente a este sombrío panorama de los malvados, hecho de destrucción porque sólo son "paja", de lo contrario habría sido acrisolador, amanece un nuevo día de feliz eternidad para cuantos "honran mi nombre". Un día sin atardecer, porque será un día de justicia, que es como decir el día de la tan anhelada era mesiánica en que la justicia será el alimento de todos los hombres que la vivan en perfecta paz, armonía y felicidad. Sin razas ni clases, sin envidias ni egoísmos, sin excesos ni defectos, sin credos políticos o religiosos. Vivirán la justicia interior, cuyo fruto primero será la justicia social como exponente del desarrollo de la verdadera personalidad. Serán perfectos hombres porque vivirán perfectamente su relación con las cosas, con los hombres y con Dios.

Así comenzó a ser el "día" de la era mesiánica, cuando amaneció para nosotros el verdadero Sol de Justicia, Cristo, nuestro Señor. A nosotros compete, bajo su luz, llevarlo a buen término.